

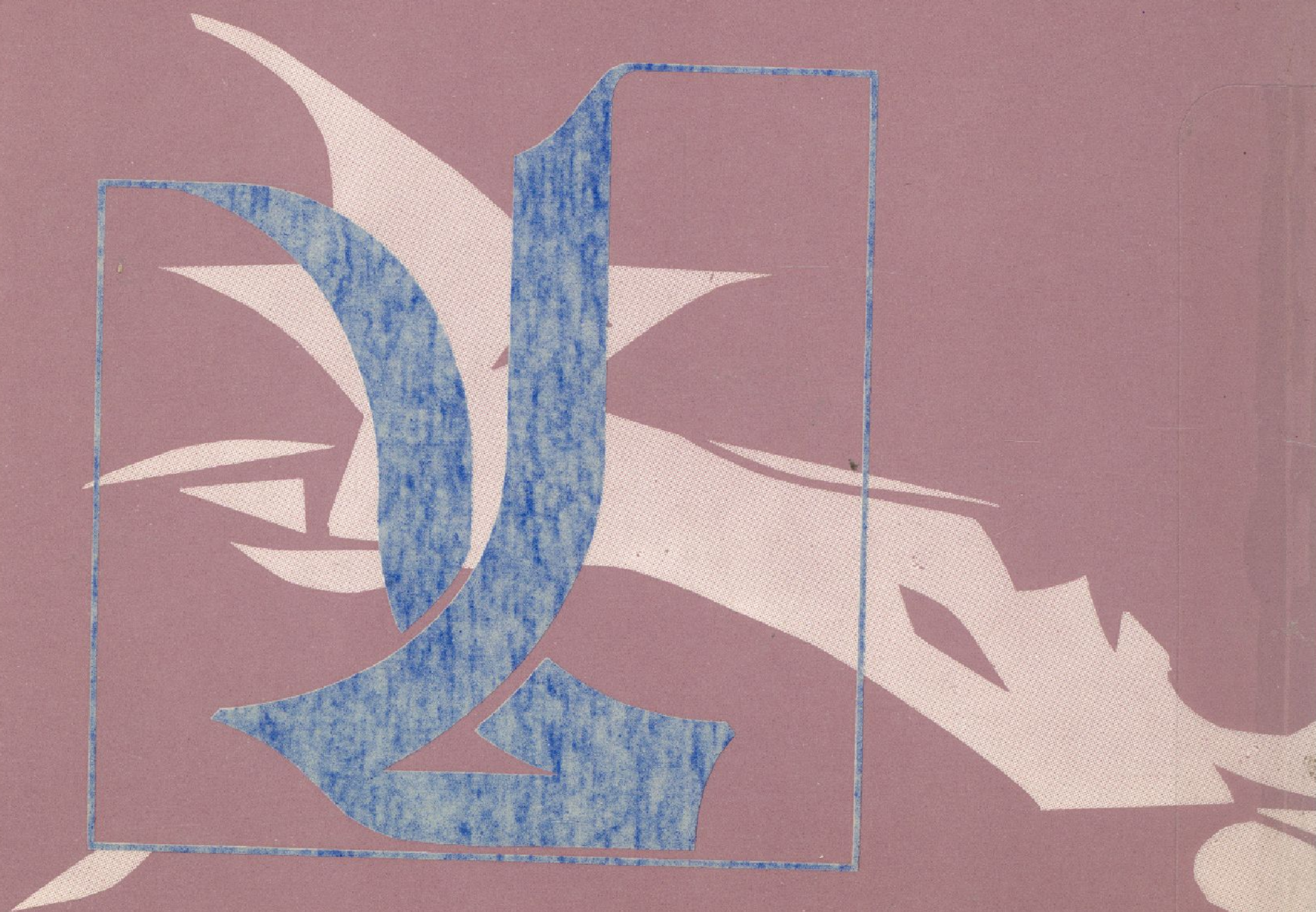
مكتبة
١٥١٢

التفكير في زمن التكفير

ضد الجاهل والزييف والخرافة



سينا
للنشر



دكتور نصر حامد أبو زيد

الكتاب : التفكير في زمن التكفير

ضد الجهل والزييف والخرافة

الكاتب : د. نصر حامد أبو زيد

الطبعة الأولى ١٩٩٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر

المدير المسؤول : رابعة عبد العظيم

١٨ ش خريج سعد - القصر العيني -

القاهرة - جمهورية مصر العربية -

تليفون / فاكس : ٢٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢ .

الاخراج الداخلي : إيناس حسنى

المبشر : سينا للنشر

دكتور نصر حامد أبو زيد

التفكير في زمن التكفير

ضد الجهل والزيف والخرافة

هذا الكتاب إهداء من
مكتبة يوسف درويش



(١)

العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإن أنت أعطيته كلك ، فأنت
من إعطائه لك البعض على خطر .

إبراهيم بن سيار النظام

(٢)

تعدُّ الفكرة ، حيناً ما ، كافرةً تُحرَّم وتُحارب ، ثم تصبح - مع الزمن -
مذهباً ، بل عقيدة وإصلاحاً ، تخطو به الحياة خطوةً إلى الأمام .

أمين الخولى

(٣)

قبائلنا تستردُّ مفاتيها :

خيامُ خيام

تضيءُ الثرياتُ فيها الأثاث الوثير

ويمرحُ فيها ذبابُ الكلام

وأبوابها من نحاسٍ تُجرُّ عليه السلاسل

قبائلنا تستردُّ مفاتيها

في زمانٍ انقرض القبايل !

مريد البرغوثي

من د الجامعة، إلى د المحكمة،

مقدمة

حين تصدى عبد الصبور شاهين بهراوة جهله الغليظة مدبجاً تقريره التكفيرى المشبوه عن الإنتاج العلمى للباحث ، لم يرقه أن يعترض المعترضون على تقريره الذى لا علاقة له بأجديات التقرير العلمى الأكاديمى . ولم يكن كافياً له المساندة التى لقيها من عميد كليته ، والذى سارع بكتابة تقرير عن كتاب واحد من الإنتاج العلمى - هو كتاب : «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» - معزّزاً فيه اتهامات التكفير . ولم يقنع بتأثير الضغوط التى مارسها هو وأعضاء مدرسته فى الحرم الجامعى ، والتى أفضت إلى حرمان الباحث من حقه فى الترقية إلى درجة « أستاذ » . كل ذلك لم يكن كافياً ، فحمل فضيلته (١) الأمر - التكفير - إلى مسجد عمرو بن العاص فى خطبته يوم الجمعة ٢ / ٤ / ١٩٩٤م سعياً إلى ما هو أشنع من العقاب الوظيفى .

هذا الرجل الذى يشع نوراً وتقوى ، وتدمع عيناه وهو يصف سوء أحوال المسلمين وتخلّفهم الفكرى والحضارى ، لا يحتمل الاختلاف ، ولا يقوى على مناهضة الفكر بالفكر ، فيلجأ إلى سلاح العجزة من الجهال والصبية ، سلاح « التكفير » . ولأن شاهين ليس فرداً ، بل هو مؤسسة ، فقد تداعى إلى نداء « التكفير » كل صبيانه ، من عميد كليته محمد بلقاجى إلى آخر أتباعه إسماعيل سالم . وفى حين اكتفى الأول بتقرير

عن كتاب واحد - قانعاً بما أسماه « التخصص » - فإن التابع الصغير أصدر كتاباً ، وزعت منه طبعتان مجاناً (١) على الطلاب في الجامعة . وأخيراً أصدر الشيخ شاهين كتاباً عن « قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في الجامعة » .

وليس مهماً أن يبحث الإنسان عن سر هذا « التداعى » من قبيلة « دار العلوم » على الباحث ، ولا أقول على كلية الآداب - وإن كان كتاب التابع ينطق بذلك نطقاً لا يحتاج لإثبات - ، كما أنه ليس من الضروري التساؤل عن مصدر هذا « الدعم المالى » الذى يمكن مؤلفاً - للأسف ليس هناك لفظ آخر لوصف الفعل - من توزيع ما « ألفه » مجاناً . هذا تساؤلات لا مجال لها هنا ، لأن الغاية من هذا « التداعى » واضحة بيّنة فى خطبة الجمعة أيضاً التى تفضل بإلقائها فضيلة الشيخ التابع فى مسجد « نور الإسلام » بالهرم ، وطالب فيها باعترافه فى كتابه بإقامه دعوى مباشرة ضد الباحث بهدف إثبات « الردة » .

لكن الأخطر من ذلك ليس ما قاله الشيخ فى موعظته ، ولا ما طالب به التابع فى خطبته ، بل المباركة التى أضفاها شيوخ « دار العلوم » - العقلاء - على هذا السلوك دون أن يقولوا لصبيهم : « ما هكذا يا سعد تورّد الإبل » . لقد فضحهم صبيهم حين كشف عن « المستور » ، وهو حرصهم على ألا يبدو الأمر عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية الآداب وكلية دار العلوم . يقول الصبى التابع : « وأثبت هنا ما قاله لى أستاذنا الدكتور / أحمد هيكّل وزير الثقافة السابق ، وكذلك الدكتور / محمد بلتاجى

عميد كلية دار العلوم حين علما برفع الدعوى بأن أحرص على ألا يكون هناك أحد من أبناء «دار العلوم» حتى لا تبدو عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية «الأداب» وكلية «دار العلوم» (ص ٩ من الطبعة الثانية) .

ويمكن الخطورة هنا أن يبارك أساتذة جامعيون ممارسة الاختلاف الفكري في قاعة «المحكمة» بدلا من «منابر» الفكر. ومما يصل بالخطورة إلى مستوى الفزع أن يكون أحد هؤلاء الأساتذة وزير ثقافة سابقا وليسمح لى الدكتور هيكل هنا أن أذكره بعبارات الإطراء والمدح والثناء المنهجى التى أضفانها على مشاركة الباحث فى الندوة الدولية التى أقامتها مؤسسة «دار الهلال» فى عيدها المئوى فى الفترة من ١٣ - ١٧ سبتمبر ١٩٩٢ بعنوان : «مائة هام من التنوير والتحديث» إذا كان الأستاذ - وزير الثقافة السابق ١ - قد نسي ، فربما تتعش ذاكته التسجيلات الصوتية للندوة ، والتى من الضروري أن تكون محفوظة فى أرشيف مؤسسة «دار الهلال» .

هل يمكن تفسير هذا «التداعى» لنصرة عبد الصبور شاهين ضد الباحث بمجرد مشاعر القبيلة التى تحتكم لمبدأ : «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» ؟ وكيف فات رجال «دار العلوم» أن المبدأ الجاهلى قد ملأه الإسلام بمضمون إنسانى باهر ، حين أجاب الرسول الكريم على سؤال المتسائلين - وهم يخرجون من ظلام جاهليتهم إلى نور الإسلام « عرفنا أن ننصره مظلوماً ، فكيف ننصره ظالماً » ، فقال عليه السلام : « بأن تكفه عن ظلمه » ؟ إن للعداء جنورا لم يستطع أن يخفيها الصبى الجاهل حين قال

فى مقدمة الطبعة الأولى لهذا يانه : « لكن أكثر البلاء والطمع فى الإسلام
والشريعة خرج من هذين القسمين - يقصد قسم اللغة العربية وقسم
الفلسفة بكلية الآداب - بكل أسف ، وكأنها حلقات متصلة لا تنقطع . هذا
طه حسين يخرج علينا ١٩٢٦ - ١٩٢٧ بكتاب الشعر الجاهلى ... ويأخذ
الحلقة منه أمين الخولى ... ويتلقف الحلقة محمد أحمد خلف الله ...
ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سُمى بنصر أبو زيد . »

لكن كيف يُرجى ممن دأبهم « الإعادة » و « التكرار » و « التلخيص »
الذى هو قرين « التشويه » منذ زمن طويل أن يكونوا قادرين على الاختلاف
والنقاش الحر . هذا دأب مدرسة « دار العلوم » منذ ثلاثة أرباع قرن ،
كما وصفها طه حسين ، فأصبح ملعوناً ملعوناً ، وامتدت اللعنة لتشمل كل
مفكرى قسم اللغة العربية وأعلام الثقافة العربية ممن ينتسبون - منهجياً -
إلى طه حسين الذى أعلن يأسه من هذا المدرسة أن تتغير منهجية الدرس
فيها :

« وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس
ونوافذها إغلاقاتاً محكماً ، فحِيلَ بينها وبين الهواء الطلق ، وحِيلَ بينها وبين
الضوء الذى يبعث القوة والحركة والحياة . وظلت كما هى تعيد ما تبدأ وتبدأ
ما تعيد ، وتكرر فى كل سنة ما كانت تكرر فى السنة الماضية . والأساتذة
مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ،
يستظفرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان ، و « يكرونها
كراً » أمام لجان الامتحان ، حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة

ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و « كروا » وظفروا آخر الأمر بالشهادات « (فى الأدب الجاهلى ، ص ١٠ ، دار المعارف ، ط ١٥) .

هكذا ينكشف المستور ، ويتبدى سر هذا « التدهاى » ؛ إنه العداء التاريخى الذى بدأ اختلافاً منهجياً ، لكنه تحول فى عصر الانحطاط من نطاق الاختلاف إلى نطاق « المحاكمة » والدعوة المستترة للقتل ، تحت ستار « إسلاميين » و « علمانيين » .

وهذا بالضبط ما يعبر عنه الشيخ الأكبر فى عنوان تأليفه « انحصار العلمانية فى الجامعة » ولم يدرك الأستاذ الجامعى أنه بهذا التعبير يتخلّى عن جامعيتة ، لأنه خلط بين « الجامعة » و « الجامع » ، وبين مكان العلم والمعرفة والاختلاف وصراع الأفكار وبين مكان العبادة . ولأنه قد تحولوا جميعاً إلى وعاءٍ ينفخون فى نار « الإسلام السياسى » ، فما أسهل أن يتنكروا للجامعة ولكل قيمها النبيلة ، والتى على رأسها « تعدد » الرؤى والاجتهادات والمناهج .

ومن المخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر ، وأن يكون « التكفير » هو عقاب « التفكير » . هو مخجل فى أى مجتمع وفى أى لحظة تاريخية ، وهو كارثة فى « جامعة القاهرة » فى العقد الأخير من القرن العشرين . لكن لأنه لا يصح إلا الصحيح ، فقد خذل القضاء مكر الماكريين ، وكشفت الأوراق أن الأمر ليس أمر دفاع عن الإسلام بقدر ما هو دفاع عن « الكراسى المزورة » والمصالح الدينيوية .

ولأن الأفكار لا تموت - وإن طالت يد الغدر حيات أصحابها
وسمعتهم وحاولت مس كرامتهم - فإن « الفكر » أعظم ماكرم الله به
الإنسان على مخلوقاته كافة - يواصل رحلته ، متصدياً للتكفير كاشفاً
القناع عن وجهه القبيح؛ الجهل والخرافة والتزييف. إنه التفكير فى
زمن التكفير، عصا موسى التى تلقف ما خيل السحرة للناس من سحرهم
وإفكهم، ولا يُفلح الساحر حيث أتى. والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس
لا يعلمون .

فى هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلاً مُفصّلاً لكل الاتهامات التى قيلت
هجوماً على منهج الباحث وعلى شخصه . وفى هذا التحليل التزم الباحث
بالرد المنهجى الذى يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة اللغة ودقة التحليل
ونقول « قدر الإمكان » لأن البساطة تهدد التحليل أحياناً بالبسطحية وقد
تشده إلى « الخطابية » ، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة
خطابية سطحية، بل ومتبذلة فى أكثر الأحيان. فى هذا الكتاب يمثل
الفصلان الأول والثانى البؤرة والمحور ، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل
تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه ، فى حين تناول الفصل
الثانى قضية قراءة التراث عامة ، وقراءة خطاب الإمام الشافعى بصفة
خاصة . وكان الفصل الثالث مخصصاً لمفهوم التاريخية الذى تناوله بعضهم
بالهجوم والتقريع فى خفة الجهلاء وطيشهم . ويبقى الفصل الرابع مجرد
ردود سريعة ذات طابع سجالى فى الغالب ، وهذا الفصل يلتقى مع مدخل
« المقدمات العامة » من هذه الزاوية وكان لزاماً علينا لوضع الحقائق كلها

أمام عين القارئ أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقي بدءاً من صحيفة دعوى « التكفير » و « الردة » حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى .

ولا يسع الباحث في النهاية إلا أن يتقدم بعميق الشكر والامتنان والتقدير لمجلس قسم اللغة العربية ، ولجلس كلية الآداب ، اللذين تصديا للاقتراءات والأكاذيب التي كادت تشوه نضارة الوجه الأكاديمي لجامعة القاهرة وحدها ، بل للثقافة العربية كلها ، لقد سددا بموقفيهما - للحقيقة والتاريخ - في قلب العتمة الجاثمة سهاماً من ضياء ونور . وتحية لكل أساتذة جامعة القاهرة - في مختلف الكليات - والذين حاولوا التصدي لهذا الزحف الظلامي الذي يسعى لخنق الجامعة ولإزاد أهم دعائمها ، وتحية لشباب الجامعة من مدرسين مساعدين ومعيدین وطلاب ، الذين هبوا دفاعهم عن مستقبلهم الذي يتهده خطر « الانغلاق » و « التكفير » .

وتحية لكل مثقفي مصر والعالم العربي ، ولكثير من الجامعات العربية والأجنبية ، والمواطنين الذين تكبوا مشقة الاتصال تعبيراً عن المساندة والوقوف إلى جانب الحق والخير والحرية . الأسماء كثيرة تند عن الحصر ، ويطول بنا الحديث لو أوردنا بعضها .

ولا أجد من الكلمات ما يعبر عن عمق المشاعر الوجدية الشاكرة لهذه الكوكبة من المحامين الذين يطالع القارئ أسماعهم في الملحق الوثائقي لهذا الكتاب ، والذين يمثلون بحق خط الدفاع الأول عن هذا الوطن وتاريخه وتراثه . ويسمحوا لي أن أخص بالذكر منهم « مايسترو » الدفاع ، الشيخ

الجليل الأستاذ خليل عبد الكريم، المتواضع دائماً، والذي يُعلمك ويبدو
كأنه - من فرط تواضعه - يتعلم منك .

وأخيراً أتوجه بالشكر العميق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ،
للأستاذة تهانى الجبالى والأصدقاء أحمد سيف الإسلام ولىلى سوف
وأحمد الأهوانى ، ولكل من تجشّم عناء حضور جلسات المحكمة متدخلاً فى
الدعوى لصالح الحق والحرية والخير .

نصر أبو زيد

مدنية ٦ أكتوبر

سبتمبر سنة ١٩٩٤ م

مقدمات عامة

- ١ - الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفسى.
- ٢ - الجامعة بين الإبداع والحفاظ على الثوابت.
- ٣ - الاستقطاب الفكرى بين الإسلام العصرى وأسلمة العصر.

(١)

الإسلام بين « الفهم العلمى »

و « الاستخدام النفعى » (١)

نختتم اليوم نشر المقالات حول واحدة من أبرز القضايا الفكرية التى شغلت اهتمام الرأى العام الجامعى والثقافى - منذ وقت - وأثقلت الضمير القومى، كان جوهر القضية - وسيظل - هو سؤال : هل من حق أحد تكفير أحد آخر، لمجرد الاختلاف معه فى الفكر أو الرأى أو السياسة ؟ وهل يجوز لأحد - فى مجال البحث العلمى - التفتيش فى عقيدة الباحث ومحاكمة ضميره وشق صدره لردع اجتهاده العلمى، أو إطلاق الرصاص ؟ وهى القضية التى طرحها «الحوار القومى» تحت عنوان «حرية الفكر وجامعة القاهرة فى قصة أبو زيد وشاهين» . وذلك غيرة على الجامعة كمركز إشعاع للمجتمع والأمة، وعلى البحث العلمى كمصدر نهوض لهما .

والتزاما بقواعد وتقاليد «الحوار القومى» وجهنا الدعوة أربع مرات - أمام الرأى العام - إلى الأطراف الثلاثة المباشرة : الدكتور مأمون سلامة رئيس جامعة القاهرة، والدكتور عبد الصبور شاهين، والدكتور نصر

(١) جريدة الأهرام ، صفحة « الحوار القومى » ، ٤ / ٨ / ١٩٩٣ .

حامد أبو زيد، لكتابة رأيهم حول القضية وما نشر في صدها لتنوير القارئ الذى اطلع على آراء الاتجاهات والتيارات المختلفة . ومع ذلك لم يستجب لدعوة تنوير القارئ برأيه .. إلا الدكتور أبو زيد الذى ننشر مقاله اليوم مع مقال محرر «الحوار القومى» لاختتام النشر .

ويوجه «الحوار القومى» الشكر لكتاب المقالات التى نشرناها، والشكر والاعتذار لكتاب المقالات التى ضاقت المساحة عن نشرها ..

أحب فى البداية أن أتوجه بالشكر لصفحة «الحوار القومى» لإصرارها على مواصلة النقاش واستطلاع الآراء حول «قضية أبو زيد - شاهين» لأنها تؤكد بهذا الإصرار إدراك محررها أن القضية ليست عدم ترقية أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ، وإن قضية عدم الترقية ليست إلا علامة كاشفة عن خلل عام يتعين تلمس مظاهره واكتشاف أسبابه سعياً لمحاولة تجاوزه بالإصلاح إن أمكن، أو بالتغيير الشامل إن لم يكن من ذلك بد .

والقضية من وجهة نظرى هى فى جوهرها قضية صراع بين نمطين من التفكير . يعبر كل نمط منهما عن موقف من الواقع الراهن السياسى الاجتماعى الاقتصادى من جهة، وعن موقف من التراث الدينى الإسلامى بصفة خاصة من جهة أخرى . هذان النمطان من التفكير يمثلان نهجين مختلفين عاشا فترة طويلة من الزمن حالة من السكينة الزائفة تتخللها بين الحين والآخر بعض المعارك الساخنة التى ما تلبث أن تهدأ دون أن تترك وراءها إلا القليل من الأثر من حيث التأثير فى الوعى العام المصرى بجوهر الخلاف ودلالته ومغزاه .

.. النمط الأول من نمطى التفكير هذين يمثل نمط «الثبات» و«التثبيت» والدفاع عن الماضى والتثبيت بقيمه وأعرافه مهما كانت النتائج التى يقضى إليها ذلك من تزييف الحاضر وسد طريقنا أمام المستقبل . والثبات قيمة تعنى مقاومة التغيير والنفور من التطور، والتثبيت بهذه القيمة يعكس بشكل لافت الدفاع عن مصالح قائمة فى بنية الحاضر، مصالح يهددها التغيير ويقضى عليها التطور. ويقدم أصحاب هذا النمط من التفكير لتبرير مواقفهم، تويلاً للتراث الإسلامى وفهماً له يجعله ناطقاً بهذه القيم . وبعبارة أخرى يقومون باستخدام التراث الإسلامى، بل والإسلام نفسه، استخداماً نفعياً ذا طابع سياسى براجماتى بالدرجة الأولى . من هنا وجدنا الإسلام فى الستينيات - فى مرحلة المد الاشتراكى والقومى - ينطق بقيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية على لسان مفكرى هذا الاتجاه، كما وجدناه كذلك ينطق بقيم الجهاد ضد الاستعمار والصهيونية . ومع التحول الدراماتيكى فى مرحلة السبعينيات تحول الإسلام على لسان أصحاب المصالح ليكون دين السلام، وليكون دين الحفاظ على الملكية الشخصية الخاصة من أى انتهاك .

وتطور هذا الاتجاه تطوراً ملموساً، وتعمدت المصالح التى يدافع عنها ممثلوه وتشابكت فى الداخل والخارج، بحيث صارت له قاعدته الاقتصادية وجناحه السياسى بل والعسكرى . وتطورت كذلك قدرته على الحشد والتعبئة. وكان من الطبيعى فى ظل ذلك المناخ أن يتحول الإسلام فى تفكير هؤلاء إلى مجرد «وقود» للعراك السياسى، وقد يحترق لكى يخوضوا

معاركهم السياسية والاجتماعية ضد خصومهم . لم يعد الإسلام هو منظومة القيم الروحية والأخلاقية التى تتخلل كيان الفرد والمجتمع، بل صار مجرد يافطة سياسية لحشد الجماهير واستغلال البسطاء وابتزاز أنصاف المتعلمين وتحريك عواطف كثير من المهنيين . وحين يتحول الدين هذا التحول الخطير، يسهل أن يتولى القيادة الدينية بين الشباب خاصة أقلهم علماً ووعياً وأكثرهم فى الوقت نفسه قدرة على الفعالية الحركية السياسية، لأن العبرة لم تعد «فهم» الدين بل «استخدامه».

.. النمط الثانى من نمط التفكير هو نمط التركيز على «الفهم» واستتباط الجوهرى والدفاع عن التطور لمعانقة المستقبل . وممثلو هذا الاتجاه لا يستبعدون الدين ولا يعاونونه، كما يحب أصحاب الاتجاه الأول أن يقنعوا الناس تزيفاً لوعيهم، بل هم يحرصون على الفهم ، فهم التراث والدين معاً، فهما يتباعد بهم عن آلية الاستخدام البراجماتى . من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدى لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشرى حول الدين، لذلك يدرسون التاريخ دراسة نقدية كما فعل ابن خلدون، ويدرسون تاريخ الفرق الإسلامية والاتجاهات الفقهية والكلامية والفلسفية من المنظور نفسه النقدى . وسلاح النقد هذا ينفر منه أصحاب الاتجاه الأول نفوراً يصل إلى حد التحريم ولا يقف عند حدود الكراهة، ذلك أن «النقد» يسحب البساط من تحت أقدامهم ويجعلهم مكشوفين فى العراء . وهذا هو الذى حدث مؤخراً فى ما سمي بقضية «أبو زيد - شاهين» حين تحولت إلى قضية رأى عام - وهى كذلك بالفعل - وقضية صراع أعرق لا مجرد مشكلة ترقية .

ينتمى أبو زيد إلى ممثلى النمط الثانى، النمط النقدى العقلانى الذى يتمسك بأنبل ما فى التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى فى الوقت نفسه بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعى علمى بدلالة النصوص الدينية . إن كتابات أبو زيد بدءاً من «الاتجاه العقلى فى التفسير» وصولاً إلى «نقد الخطاب الدينى» وبينهما «مفهوم النص» و«الإمام الشافعى» - إلى جانب كتب أخرى - هى فى حقيقتها وجوهرها دفاع عن التراث وعن الإسلام ضد محاولات «الاستخدام» النفعية التزييفية . وكما يقف أبو زيد ضد التزييف النفعى للتراث وللإسلام يناهض وبشدة ثقافة التكرار والترويد، وهى الثقافة السائدة لا إعلامياً فقط بل داخل المؤسسات التعليمية كذلك. لهذا يتحرك إنتاج أبو زيد العلمى على ثلاثة محاور : دراسة التراث دراسة نقدية، ونقد خطاب «الإسلام السياسى» لأنه يحول الدين إلى مجرد «وقود» فى المعارك السياسية، والمحور الثالث هو محاولة تأصيل وعى علمى بدلالة النصوص الدينية . إنه يشارك آخرين فى معركة الدفاع عن الوطن وتأمين المستقبل، لكنه يمارس معركته على أرض «المعرفة» بإنتاج الوعى، وعلى أرض «التعليم» بزرع هذا الوعى فى عقول الطلاب .

ولننظر الآن كيف يمارس أصحاب الاتجاه الأول معاركهم الفكرية، وحالة معركتهم ضد أبو زيد مجرد نموذج . لكنها لحسن الحظ نموذج كاشف جداً من جهة، وتؤكد كل تحليلات أبو زيد فى «نقد الخطاب الدينى» خاصة من جهة أخرى . الوثيقة الأولى - تقرير عبد الصبور

شاهين - وثيقة اتهام تتضمن اتهامات خطيرة على حد تعبير الدكتور مأمون سلامة، الاتهام بالكفر والإلحاد والزندقة، هذا إلى جانب النفور الغريب من النزعة النقدية في إنتاج أبو زيد .

لم يكتف عبد الصبور شاهين بذلك، بل حمل الأمر في خطبته بمسجد عمرو بن العاص إلى عامة المسلمين يوم ٢/٤/١٩٩٣ . ومن هناك ترددت على منابر المساجد في أنحاء مصر اتهامات التكفير والإلحاد .

تورط كثيرون من رموز الخطاب الدينى وأقطابه في الدخول في لعبة التكفير بون بينة أو تثبت اعتماداً على «النقل» و«الترديد»، ووصل الأمر بأحد الأساتذة المساعدين إلى نشر كتيب في الرد على ما أسماه «مطاهن أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» وهي اتهامات لا دليل عليها إلا في مخيلة الكاتب ومخيلة من نقل عنهم. وهذا الكتيب اتخذ بعضه وثيقة لرفع دعوى قضائية للتفريق بين أبو زيد وزوجه على أساس أنه «مرتد» . إذا تجاوزنا الاتهامات - رغم خطورتها - نجد كاتباً منهم يصرف في مقالاته الأخيرة على خلق مناطق في المعرفة غير قابلة للنقاش أو الحوار، ويكرر دائماً حديث «الثوابت» كأنه «بابا» العصور الوسطى الذى يحدد بشكل قاطع ونهائى ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز. ومن المؤكد أن تحديد «الثوابت» وتحديد مناطق «الأمان» أمر من اختصاص ممثلى اتجاه «الإسلام السياسى» ؛ إنهم ينكرون نظرياً وجود مفهوم «الكهنوت» لكنهم فى الوقت نفسه يمارسونه عملياً وواقعياً .

هكذا يخوض أصحاب منحنى «الثبات» معركتهم ضد أبو زيد

وأمثاله بوصفها حرباً، غايتها إسكات الخطاب النقدي إسكاتاً أبدياً، إن لم يكن بالحرمان من الترقية فيإعلانه كافراً مرتداً، بما يترتب على ذلك من نتائج نعلمها جميعاً . والسؤال الآن : أين منطق الحوار الذي يبشرون به ؟ وأين الديمقراطية التي يتشدقونها بها ؟ أسئلة كثيرة لا جواب عليها، هكذا تم استخدام سلاح التكفير - وهو سلاح ديني - في معركة فكرية، وهذا أحد أوجه «الاستخدام» النفعي للدين والذي يحوله إلى «وقود» - مجرد وقود - سياسى يَحْرِمُ الفردَ والمجتمعَ من الطاقات الأخلاقية والروحية للدين عقيدة وسلوكاً. في مواجهة ذلك يقف «الدين» - الإسلام الحقيقي- الذي يدافع عنه أبو زيد وسيواصل الدفاع عنه بالمعرفة والوعى والتعليم مهما كان الثمن .

(٢)

الجامعة بين الحفاظ على الثوابت

وتحقيق الإبداع (١)

لا سبيل أمامنا جميعا لتجاوز أزمئنا الراهنة، على جميع المستويات والأصعدة إلا بمحاولة الوصول إلى نظام تعليمى قادر على تنمية قدرات الفرد الذهنية والعقلية، والعضلية، بل والخيالية أيضا، بالإضافة إلى تنمية حواسه التذوقية للأدب والفنون. ولا شك أن إشاعة مناخ الحرية فى الثقافة والمجتمع شرط مهم جداً لوضع أساس هذا النظام التعليمى المرجو . ولا نقصد بمناخ الحرية الدلالة السياسية التى تتبادر إلى الذهن حين تذكر كلمة «الحرية». وهى الدلالة التى تقصرها على حرية التصويت وإنشاء الأحزاب وإصدار الصحف .. إلخ. إن ما نقصده بالحرية المطلوبة فى المجتمع تتجاوز تلك الدلالات رغم أهميتها التى لا يمكن إنكارها. إنها حرية التفكير والنقاش والبحث والحوار دون كوابح أو شروط مسبقة وبدون أهداف بعينها يسعى المفكر أو الباحث للوصول إليها .

فى مجتمعنا المصرى ونحن على أبواب القرن الحادى والعشرين مؤشرات واضحة تدل على أننا بصدد الوصول إلى المفهوم الحقيقى للتعددية السياسية، وتناضل كل القوى السياسية على الساحة المصرية للانتقال من

(١) جريدة الأهرام ، ٨ / ٣ / ١٩٩٣ .

مجرد «التعددية» إلى ترسيخ مبدأ «تداول السلطة» وإن كان المشوار لا يزال طويلا. لكن هذه «التعددية» وما يمكن أن تفضى إليه من إقرار «التداولية» تظل مهددة دائما بخطر الانقضاض عليها والتراجع عنها والعودة إلى الديكتاتورية من جديد. ذلك أن البنية الدكتاتورية البيروقراطية هي البنية المسيطرة على الأحزاب والتنظيمات السياسية والنقابية والمهنية، سواء في ذلك الحكومية أو المعارضة . المطلوب إذن هو إشاعة مناخ حقيقى للحرية، وليس مجرد الديمقراطية بمدلولها السياسى الضيق .

نظامنا التعليمى الحالى بكل مستوياته من الحضانة حتى الجامعة لا يقف فقط ضد هذه الغاية المطلوبة، بل هو نظام يرسخ بكل قوة وإصرار القيم النقيضة للحرية المطلوبة. ولا يحتاج الأمر إلى كثير من العناء لندرك أن تعديل المقررات وتغيير المناهج، بل إصلاح المبانى وتزويد المدارس بالكمبيوتر، لن يغير من الأمر شيئا طالما أن «المعلم» المنوط به تحقيق هذه البرامج لا يقر بقيمة الحرية ولا يعترف بمبدأ النقاش الحر غير المشروط . علينا أن نبدأ من نقطة ما فى حلقة التعليم للنفاذ إلى خارج تلك الدائرة المغلقة من الكبت الذهنى والقمع العقلى. والحلقة المناسبة لتحقيق هذه الغاية دون غيرها هي حلقة «التعليم الجامعى» .

لكن الغريب والعجيب أن مناخ الحرية داخل دائرة التعليم الجامعى تتناسب تناسبا عكسيا مع مناخ الحرية المتاح خارج الجامعة بشكل خاص، وخارج التعليم بشكل عام . ومن الطبيعى أن تحكم «الدولة» قبضتها الاجتماعية والسياسية والفكرية على مراحل التعليم الأساسية من الحضانة

وحتى المرحلة الثانوية، والسبب في ذلك أن هذه المراحل تمثل مراحل «التكوين» المطلوبة للمواطن كما تتمثل الدولة من خلال أجهزتها الرسمية، لكن ليس من الطبيعي من منظور مصلحة الدولة أيضا أن يظل التعليم الجامعي دائراً في حدود «التكوين» دون أن يتجاوز ذلك إلى «التنوير» الذي لا مجال لتحقيق الإبداع بدونه. ومن مصلحة الدولة لدوام الاستقرار والنمو، التنمية بكل مستوياتها، أن تسمح بنظام تعليمي جامعي حر يتسع للنقاش والحوار والبحث دون كوابح أو ضوابط إلا الوصول إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من الإبداع الحر .

الكوابح والضوابط المطلوبة في «التربية» وليست في «التعليم»، علينا أن ندرك أن ولوج الطالب أبواب الجامعة معناه أهليته الذهنية والعقلية لتقبل الآراء والاتجاهات ومناقشتها دون مصادرة على المطلوب . وإذا كان من المضحك أن تتدخل أي سلطة، ولو كانت جامعية، في منع هذه النظرية أو تلك من النظريات الاقتصادية أو العلمية من أن تدرس في الجامعة، فإنه من المحزن أن تتدخل تلك السلطات لمصادرة نص أدبي على أسس دينية أو أخلاقية . ذلك أن معناه أن تتحول الجامعة إلى مدرسة، وأن يتحول الطالب الجامعي إلى متلقن بليد خامل . وليت المناسبة تقف عند هذا الحد، بل تُفُضى هذه السلطوية إلى خنق الأستاذ المبدع المفكر، وتستبدل به الأستاذ الملقن موزع المذكرات، أو مؤلف الكتب المقررة. ويتم ذلك كله بدعوى «المحافظة» على القيم والأسس الاجتماعية، وهي دعوى تنتهي إلى التثبيت العقلي لمجموعة من الأصول التي تتحول إلى أصول مقدسة . وتصبح المعرفة تردداً وتكراراً لما سبق قوله، أو شرحاً للملخصات أو تلخيصاً لشروح.

لكن الأخطر من ذلك - والأدهى والأمر - أن الجامعة تمثل بهذه البنية العقيمة المزود الأساس للمجتمع بالزاد الثقافى والفكرى.. وهذا يفسر شيوع اللجوء إلى السلطة السياسية لحسم الخلافات الفكرية ومحاصرة التعددية العقلية. لجأ بعضهم مثلاً إلى رئيس الجمهورية لمنع «الشيوعيين» من السيطرة على المجالات الثقافية، وليس مهماً أن يكون الوصف صحيحاً أو باطلاً لأن المقصود اللجوء إلى السلطة وتجنب الحوار والنقاش، وهو المطلوب لإشاعة مناخ الحرية والتحرر . بل وصل الأمر إلى محاولة وضع ضوابط جامعية للمباح والممنوع لا فى نشاط الطلاب فقط، بل فى أجهادات الباحثين والأساتذة أيضاً. ونتساءل بعد ذلك كله عن منابع الإرهاب ووسائل محاربته !

إن الجامعة هى نقطة البدء والختام فى العقلانية والحرية والتنوير . يشيع ذلك فى جنياتها، وداخل قاعاتها فتعكسه فى مرآة المجتمع، فى حياته الاقتصادية والسياسية والعقلية، ثم ينعكس وقد زاد نوره ولمع داخلها مرة أخرى فيتحقق التقدم وتستقر أمور الحياة وتنمو كل إمكانياتها . ولن يكون لتحرير الاقتصاد بالقانون وحده من نتيجة سوى الفوضى، إن الاقتصاد الحر جزء من سياق الفكر الحر الذى لا يقدر على تحمل مسؤوليته إلا المواطن الحر. ولا سبيل لهذا المواطن إلا بالتعليم الحر. وليس التعليم بالمصروفات .

والذين يخشون من الحرية يتسترون وراء قناع «الحفاظ على الاستقرار». كما يتسترون أحياناً وراء «عدم الاستعداد» الذهنى

والعقلى استناداً إلى مستوى الطلاب الهابط . لكن المؤسف أن هذه كلها مبررات لا تُقضى إلى تجاوز الحالة، ولكى نتجاوز الحالة لابد من بعض التضحيات، وكما تحملنا ونتحمل بعض مفاصد «الانفتاح الاقتصادى» حرصاً على تجاوز الازمة الاقتصادية، علينا أن نتحمل بعض «الفوضى» سعياً لتكريس الحرية، بل إن فوضى الحرية أسهل احتمالاً من مفاصد الانفتاح. ولهؤلاء الخائفين أعلن : كفوا عن الوصاية على الطلاب والجمهير، وكفوا عن الوصاية على العقول المفكرة والأذهان المبدعة، ودعوا كل الزهور تتفتح. إن النور لا يضرُ العيون السليمة، بل يصيب ضعف البصر والبصيرة بالعمى الكلى، هؤلاء هم أعداء النور والحرية والأوصياء على العقول والأبدان .

(٣)

الاستقطاب الفكرى

بين «الإسلام العصرى»

و«أسلمة العصر» فى مصر^(١)

هناك حالة استقطاب فكرى حاد مشهودة فى الحياة الثقافية المصرية الراهنة . وهناك اختلاف - يعكس حالة الاستقطاب ويؤكد لها - فى توصيف هذه الحالة، فممثلو الخطاب الإسلامى، مثلاً يصفون الاستقطاب بأنه استقطاب بين «الإسلاميين» و«العلمانيين». لكن خصومهم - الموصوفين بالعلمانيين - يتجنبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن الصراع بين «ثقافتين» : الثقافة القليدية المحافظة من جانب، والثقافة الليبرالية - أو ثقافة التنوير - من جانب آخر . وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثل «الوسط» المعتدل، فيتحدث عن أضرار الاستقطاب، وما يمكن أن يؤدى إليه من انشقاق سياسى وفكرى، يهدد وحدة المجتمع ويمزق النسيج الاجتماعى للأمة المصرية . يمثل الفريق الأول - فريق الإسلاميين - كتاب مثل محمد عمارة وفهمى هويدى ومحمد الغزالى، وتعبّر عنه منابر حزبية هي : «الإخوان المسلمون» و«حزب العمل الإسلامى».

(١) مجلة «الطريق» البيروتية، العدد ٣ السنة ٢٢، مايو ١٩٩٤ م .

أما الفريق الثانى فيعبر عنه كثير كذلك، لعل من أبرز من كتبوا منهم حول عملية الاستقطاب تلك : فؤاد زكريا وسيد ياسين. وقد عبر عن فريق أهل الوسط عبد المنعم سعيد من مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة «الأهرام» .

من الضروري الإشارة إلى أن ممثلى الاتجاهات الثلاثة المشار إليها، يتجاوز عددهم الأسماء المشار إليها، ولكننا اكتفينا بهذا الأسماء، لأن أصحابها هم الذين تعرضوا لظاهرة الاستقطاب تلك وناقشوها، كل من وجهة نظره الفكرية الخاصة . والذي نتناوله هنا بالعرض والتحليل، لا علاقة له بأسانيد كل فريق من تلك الفرق الثلاثة، فالظاهرة أبرز وأوضح من أن تحتاج إلى دليل أو برهان . بل إن الظاهرة تجاوزت حدود أن تكون ظاهرة فكرية ثقافية، وقاربت تخوم «الحرب الأهلية» بين الفريقين المتصارعين، وتعبير «الحرب الأهلية» ليس من عندى. إنه التعبير الذى استخدمه الكاتب فهمى هويدى (الأهرام ٢٣/٢/١٩٩٢) وهو يصدد مناقشة الدعوة إلى «الجبهة الوطنية» وعبر عن خشيته من أن تكون تلك الدعوة قرتبياً لإقامة تحالف علمانى فى مواجهة المد الإسلامى الراهن، وذهب إلى أن ذلك سيكون «خطوة باتجاه إنكفاء وتكريس الحرب الأهلية الدائرة بين العلمانيين والإسلاميين، التى تهدد المجتمع بالانحطاط». وتعميقاً لمفهوم «الحرب الأهلية»، كان ثمة اقتراح تقدم به هويدى أيضاً لخلق مناطق فكرية آمنة لا يتناولها البحث والنقاش، وهو اقتراح ثنى عليه مؤيداً عبد المنعم سعيد فى «الأهرام» كذلك .

والحقيقة أن ثمة «حرباً» بالمعنى الحقيقي لا المجازى، حرباً يخوضها الإسلاميون بأسلحة «التكفير» والوصف بـ «الردة»، و«العلمانية» - التى جعلوها مساوية لمفهوم «الإلحاد» - لآى اجتهاد يتناقض مع أطروحاتهم. ولى الاتهام بالكفر ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكرى للاتجاه - أو الاتجاهات - الإسلامى . ويصعب هنا الحديث عن «اعتدال» و«تطرف» فالحروب جميعاً لا ينفصل فيها «الإعلام» - بما يبثه من أيديولوجيا الحشد والتجيش - عن العمليات العسكرية فى ميادين القتال. من هنا تصبح المطالبة بمناطق فكرية آمنة، فى حقيقتها، دعوة للكف عن التفكير والبحث والنقاش، لأن المطالبين هنا هم الذين يميل التوازن العسكرى لصالحهم .

ليس لخصوم الإسلاميين من الليبراليين ودعاة التنوير - بكل اتجاهاتهم وفصائلهم - أية أجنحة عسكرية مماثلة للأجنحة العسكرية الإسلامية. لهذا يميل الإسلاميون عادة إلى جعل الجناح العسكرى للسلطة السياسية الحاكمة - أجهزة الأمن - هو المقابل للجناح العسكرى الإسلامى. ويعزز هذا التفسير من جانب الإسلاميين - ويعطيه بعض المشروعية - نموذج المثقف الليبرالى التنويرى المبرر دائماً لفكر السلطة، والمدافع دائماً عن مواقفها السياسية والفكرية. لكن يظل هذا التفسير من جانب الإسلاميين، تفسيراً يراد به الحفاظ على حالة «التوتر» المولدة للحرب الأهلية، التى يملكون مقاليد إدارتها من الوجهة العسكرية . ويصبح الحديث عن «مناطق فكرية آمنة» حديثاً مماثلاً تماماً لمطالبة إسرائيل بالحدود الآمنة، وهى المتفوقة عسكرياً، ناهيك أنها الممثل الأساسى للعدوان .

إذا كانت «الحرب» واقعاً قائماً ماثلاً، له ضحايا سالت دماؤهم وتقطعت أشلائهم في الشارع المصرى بالسلاح الإسلامى، كما سالت وتقطعت دماء وأشلاء ضحايا أخرى داخل السجون، وفى مخافر الشرطة وفى الشوارع والطرقات، ضحايا ينتسبون، أو تتسبهم أجهزة الأمن، لجماعات الإرهاب الدينى، إذا كان الأمر كذلك، فهل هذه الحرب واقعة حقيقة بين «الإسلاميين» و«العلمانيين»، كما يحاول خطاب الإسلاميين أن يؤكد؟ هذا هو السؤال الذى نطرحه هنا. وواضح من العنوان الذى وضعناه لمقالتنا، أن جوابنا عن هذا السؤال يتعارض مع قول الإسلاميين. إن الصراع يدور فى جوهره على أرض «الإسلام»، وليس خارج حدوده، بين من يريدون «إسلاماً مصرياً»، وبين من يريدون «أسلمة العصر»، وهذا هو جوهر ما كتبه فؤاد زكريا فى «الأهرام» فى رده على ممثلى اتجاه «الوسط» الذى عبّر عنه عبد المنعم سعيد. إن القائلين بمقولة «الوسط» المعتدل، ينطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صراع قائم بين «العلمانية» و«الإسلام»، وهى أطروحة خاطئة فى أساسها، ويتم توظيفها توظيفاً أيديولوجياً إعلامياً فى الحرب المشار إليها.

«العلمانية» مصطلح يتجنب كل المفكرين المصريين - إلا قليلاً - استخدامه، ويفضل الجميع استخدام مصطلحات مثل «التنوير» و«الليبرالية» و«الدفاع عن المجتمع المدنى» ... إلخ، وليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكرى تحليلاً عميقاً، يكشف عن مستوى «الإهمار» و«التضمين» و«المسكوت

هنا، وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أى من الإسلاميين لفكر خصومهم . يحاول محمد عمارة جاهداً أن يلصق وصف «العلمانية» بكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق، فى سلسلة مقالات نُشرت فى جريدة «الحياة» اللندنية، ثم أعيد نشرها فى جريدة «الشعب» القاهرية، ولسان حال حزب العمل الإسلامى. لكن منهج التحليل الذى استخدمه عمارة، كشف فقط عن إنكار الكتاب لمسألة أن الرسول كان رئيس دولة بالمعنى السياسى. ودفاع عمارة عن مفهوم «الدولة» التى أقامها الرسول فى المدينة، يجعل فهم عمارة للعلمانية فهماً عاماً مبتذلاً يتلخص فى مسألة «الدولة الدينية». وهذا الفهم - من جهة أخرى - يكشف جوهر الخلاف بين الإسلاميين وخصومهم.

إنه ليس خلافاً حول «الإسلام» كما أن «العلمانية» فى نشأتها التاريخية لم تكن مناهضة للمسيحية، بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول علاقة الدين بالدولة، كما أن العلمانية فى نشأتها، كانت حركة فكرية ضد التفسيرات الكنسية الحرفية المغلقة للمسيحية، وضد سيطرتها وهيمنتها على شؤون الدولة والمجتمع. وإنكار العلاقة التاريخية بين «الإسلام» و«الدولة»، مسألة فكرية خلافية وليست مسألة دينية. إن المصادفة التاريخية هى التى وُحِّدت، لفترة قصيرة، بين القيادة الروحية والقيادة السياسية فى شخص الرسول، ثم استردت «قريش» هيمنتها على العرب بادعاءات انتساب الرسول إليهم، رغم أن الأنبياء - حسب رواية منسوبة للرسول ذاته - «لا يورثون». وظل نظام الحكم فى الدولة يعتمد على واحدة

من آليتين : الإنابة وأخذ البيعة للشخص الذى يقترحه الخليفة القائم. وكانت الإنابة وأخذ البيعة معاً تتم وفقاً للميراث، فيما عدا استثناءات قليلة لا يُعتد بها. هذا هو التاريخ الإسلامى : حكم وراثى أوتوقراطى وليس ثيوقراطياً. واستخدام الحكام لسلطة الفقهاء وفتاويهم لتكريس سلطتهم، لا يعنى «إسلامية» نظام الحكم .

وحين يفشل عمارة فى إلصاق تهمة «العلمانية» بكتاب على عبد الرازق من هذه الزاوية، يلجأ إلى الابتذال الرخيص فى محاولة إثبات أن مؤلف الكتاب ليس على عبد الرازق وينتهى بعد فجاجة مملّة - يسميها التحليل الأسلوبى - إلى أن طه حسين، شاركه فى تأليف الكتاب . ولكنه قبل ذلك يطرح إمكانيات ركيكة، عن احتمال أن يكون الكتاب من تأليف واحد من المستشرقين . وهذا كله يُبرِّزُ أن المسألة كلها أن عمارة مسكون بهاجس «مكويث» الكتاب وصاحبه، رغم أن عمارة الستينيات وأوائل السبعينيات كان من أكبر المتحمسين للكتاب ونشره، بل إنه قام بطبعه والتقديم له عدة طبعات فى مصر وبيروت . ولم يكن محمد عمارة أبداً - حتى فى حقبة الأولى - مفكراً علمانياً، بل كان إسلامياً مستتيراً سقطت عنه استنارته فى عصر سقوط الأقنعة كلها .

إذا كان على عبد الرازق مفكراً، مارس فكره داخل نطاق ما يسمّى بالفكر الإسلامى، - القائم على التعددية والتسليم باختلاف الرؤى - فذلك كان طه حسين وزكى نجيب محمود، وكذلك فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم والمستشار العشماوى و خليل عبد الكريم ونصر أبوزيد، وهذا يفضى بنا إلى

الفارق بين الاتجاهين : إنه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر المستنير للإسلام، والفهم الحرفي الضيق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت وما زالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحى، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه. وإذا كان الموقف الأخير هو موقف «المتطرفين» من أتباع سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، اللذين وصما التاريخ الإنسانى كله، حاشا العقود الأولى من تاريخ الإسلام، بالجاهلية والضللال، فإن «المعتدلين» الإسلاميين يمتدون بالتاريخ الحقيقى للدولة الإسلامية، إلى العام الذى أُلغى فيه كمال أتاتورك الخلافة فى هذا القرن العشرين. لكن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتاً مكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أى فى القرن الرابع الهجرى، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامى كثيراً من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية .

هذا الصراع يتجلى فى مظاهر عديدة : تقديس التاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال والتوقير وذلك فى مقابل منهج التحليل والتفسير والنقد. منهج الاحتفال والتوقير يتعامل مع التاريخ الإسلامى من منظور التدوين الرسمى، ويكاد يتجاهل الصراعات والحروب التى حدثت بين الصحابة مثلاً، بين نظام الدولة وبين خصومه، مكتفياً بالقول إنها خلافات المجتهدين

المخلصين المتروك أمر الحكم عليهم لله سبحانه . لكن الصحابة كلهم أجلاء مكرّمون لا يجب المساس بهم أو نقد سلوكهم وتصرفاتهم، لأنهم «خير القرون» ولأنهم «كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، ولأن القرآن وصفهم بصفات إيجابية، بل ويثور الأزهر ورجاله لو تجرأ أحد، وتحدث عن إمكانية ظهور ممثل فى عمل درامى مسرحى أو تليفزيونى ليقوم بدور صحابى. هذا الامتناع عن قبول فكرة «التمثيل» الرمزي للشخصية، يؤكد مفهوم «القداسة» الذى ينكره علماء الأزهر والإسلاميون، حين يواجههم أحد بأنهم يقدسون البشر .

المظهر الثانى لهذا الصراع يتجلّى فى تقديس «الأئمة» ، واعتبار اجتهاداتهم نهائية وصائبة، ومحاربة أية محاولة لتحليل هذه الاجتهادات بوصفها اجتهادات بشر، تعبّر عن مواقف فكرية اجتماعية تنبع من مصالح وتوجّهات أيديولوجية .

المظهر الثالث، الأخطر والجديد فى الوقت نفسه هو «أسلمة المعرفة»، وهو المظهر الكاشف عن جوهر الأطروحة «الإسلامية» ، والمتمثل فى إلغاء العصر والتاريخ والعلم والمعرفة، وذلك بتصور أن ذلك كله كامن ومضمّن ومضمّن فى النصوص الأصلية .

وهذا المظهر الأخير كاشف بدوره عن معنى «التقدم» فى الخطاب الإسلامى، إنه التقدم بالحركة إلى الخلف، وبالقراءة التراجعية للنصوص، أى القراءة التى تبدو عصرية، لكنها فى الواقع ترتبها الواقع كله و«العصر» فى أسر الماضى، الذى يستمد سلطته من كونه كذلك. هنا تبدو أهمية القيمة

الرمزية للحجاب واللحية وتقصير الثياب وبناء المساجد، وشرائط الكاسيت والفيديو، والشيخ عارى الرأس ، لابس الثياب الفريية، المتعطر بأرقى أنواع العطور، والذي يتحرك بسيارة «بودرة»، أى لا يقدر على امتلاكها إلا تجار السموم البيضاء . لقد صار كل شيء فى الحاضر والعصر «إسلامياً» .

هذه القراءة بكل ما يحيط بها من إعادة ترميز للعلامات، تستهدف فى الحقيقة السيطرة على الحاضر اقتصادياً وسياسياً وفكرياً . ولأن المقاومة الفكرية هى المانع الوحيد المتبقى، وهى خندق الحاضر والعصر والتراث، فإن الحرب شرسة ضدها بكل الأسلحة من التلوين حتى القتل. وهذه المقاومة صارت هى المانع الوحيد أمام «المشروع الإسلامى» لسقوط كل الموانع الأخرى وعلى رأسها الدولة ، التى لم تعد تملك إلا سلاحها القمعى للسيطرة ، وهو سلاح تستخدمه ضد الجميع، ولا ينجو منه إلا من ينخرط فى مشروعها الذى صار تابعاً على كل المستويات والأصعدة . ولأن بعض المثقفين قد اختاروا الانخراط فى مشروع الدولة ، إيماناً منهم بأنه المشروع المناهض للظلامية والتخلف، فقد أعطى ذلك للإسلاميين مبرراً بأن يشوهوا كل المفكرين وساعدهم على ذلك حالة انحطاط فكرى ، وتقشٍ للأمية والجهل والفقر، فضلاً عن الفساد الذى صار سمة للواقع العربى كله .

إنه مشروع سياسى بالأساس إذن، ذلك المشروع «الإسلامى» . وهو مشروع يناهض مشروع الدولة لا كمشروع نقيض ، بل بوصفه مشروعاً يستمد مشروعيته من سلطة مقدسة، فى مقابل مشروع الدولة الذى يستمد مشروعيته من القمع والاضطهاد والفساد . إنه صراع المشروعية الذى يبدو

كأنه صراع حول مشروعين مختلفين ، لكن القراءة الفاحصة للأطروحات تكشف عن أن الصراع هو صراع على السلطة السياسية التي تُنفَّذُ المشروع نفسه. وأصحاب نظرية «الوسط»، يحاولون في الحقيقة حل إشكالية الصراع بين السلطتين بإغلاق نافذة المقاومة الفكرية، النافذة التي يطلق الجميع عليها اسم «العلمانية» ، وذلك لأنها ببساطة نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان الحاضر في أسر الماضي من جهة، وضد تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى . إنه مشروع «التحرير» الذي صار مجرد خندق «مقاومة». هذا المشروع فكري في الأساس، معرفي في الجوهر، سياسي في دلالته ومغزاه . وهو مشروع لا يقف خارج الإسلام ، لكنه لا يقف أيضاً خارج «العلمانية» التي يتبرأ منها كثير من مثليه. وقد أن الأوان للعب على المكشوف لحسم القضايا على أرض الفكر . أن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وربما نجد أن الإسلام دين علماني لو أحسنّا الفهم والتدبر : تدبر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه.

الفصل الأول

نقد النقص: التفكير يناهض التكفير

أولاً : محمود على مكى

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول : فى المقدمة تحدث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة المد الدينى الإسلامى والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة فى الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين فى صفوف «المعارضة الدينية»، والاتجاه الثانى هو اتجاه ما يسمى باليسار الإسلامى، والاتجاه الثالث هو الذى يمثله «التنويريون» أو «العلمانيون». والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاهات طريقة خاصة فى قراءة النصوص الدينية مما يقتضى طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يدور الآن على الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والمؤلف يحدد منذ البداية أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل هو كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجى نفى من جانب اليمين أو اليسار على السواء أو هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأييله تأويلاً علمياً، ينفى عنه ما علق به من خرافات ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما تمثله العلمانية فى جوهرها، وليست ما يروج له بعضهم من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويدور الفصل الأول حول الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية. وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين «المعتدلين» و «المتطرفين» فى

مجمل هذا الخطاب، إذ أن كلا الجانبين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش. وأهم هذه العناصر : النص والحاكمية، كما أنهما يتطابقان من حيث الآليات التي يعتمد عليها كلاهما في طرح المفاهيم. ويجمل الباحث هذه الآليات في التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول، هو «الحاكمية» الإلهية بوصفها نقيضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وتحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية، والحسم الفكري والقطعي، وإهدار البعد التاريخي وتجاهله. وينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن المنطلقات الفكرية للخطاب الديني وأهمها اثنان رئيسيان : أولهما مبدأ الحاكمية الذي قام عليه فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وهو يعنى تحكيم النص، أو بعبارة أصح تحكيم فهم خاص لفئة معينة للنص على حساب العقل، مما ينتهى بالخطاب الديني إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته : «العقل»، وإلى مد مفهوم «الجاهلية» في هذا الخطاب لكي يشمل كل اتجاهات التفكير العقلى في الثقافة الإسلامية، وإلى رفض الخلاف والتعددية قديماً وحديثاً. ويترتب على طرح مفهوم الحاكمية على هذا النحو إهدار نور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمى والثقافى وتكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعيةً وتخلفاً. وحينئذ تتحول الحاكمية إلى غطاء أيديولوجى للنظم السياسية الدكتاتورية الرجعية وإلى تحريم النقاش والمساءلة بحيث تضيع ثقة الإنسان في نفسه وفي قدراته، فيركن

إلى التواكل والسلبية. والمنطلق الفكرى الثانى هو «النص»، ويبدأ الباحث بتجديد مصطلح النص عند القدماء وتطور مفهومه حتى عصرنا الحاضر، ويبين أن الخطاب الدينى حينما يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» إنما يقوم بعملية خداع أيديولوجى، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم فى القرآن الكريم نادر. وأما سائر الآيات فهى تحتل التأويل والاجتهاد. وأما فى الحديث النبوى فهو أندر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بألفاظها، بالإضافة إلى ما دخل الأحاديث من التزييف والانتحال.

والفصل الثانى يتناول موضوع التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامى للإصلاح الدينى. والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامى فى نظر الباحث هو الدكتور حسن حنفى، والخطاب الدينى الذى يحمل تصوره للتراث هو المتضمن فى كتبه «الدين والثورة فى مصر» و«من العقيدة إلى الثورة» و«التراث والتجديد» وغير ذلك من كتاباته. والمرشح يمزج فى هذا الفصل بين عرض آراء الدكتور حنفى ونقدها وذلك بعد تقديم يوضح فيه الفرق بين مفهوم التأويل والتلوين. ويعنى بالتلوين القراءة المفرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفى. ويستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الدينى لدى هذا اليسار الإسلامى الذى لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً إلا فى أوائل الثمانينيات،

وهى فى مجملها تمثل لوناً من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلمانى. ولكن هذه التوفيقية هى التى توقع اليسار الإسلامى فى نظر المرشح فى كثير من المتناقضات، منها إهدار الدلالة التاريخية فى قراءته للنص التراثى والنظرة إلى التراث على أنه «بناء شعورى» مع رفض منهج التحليل التاريخى. وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامى من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التى يتضمنها علم الكلام الإسلامى بحسب التصور الأشعرى، بحيث تتجاوز المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية فى علاقة لا تتجاوز المشابهة، والانحياز فى كثير من الأحيان إلى الآراء الأشعرية المتسمة بالجمود على حساب الآراء الاعتزالية التى تمثل فى نظر المرشح سلطة العقل، ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل. والسبب فى ذلك على حد قوله هو «فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية». ولهذا فهو ينتهى إلى أن مشروع اليسار الإسلامى فى الإصلاح «كان أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح».

والفصل الثالث يتناول «قراءة النصوص الدينية» فى دراسة استكشافية لأنماط الدلالة. وهو يبدأ بالتفرقة بين «الدين» و«الفكر الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتوليدها، فهو بذلك ليس بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عموماً. ومن هنا يشرع فى نقد عدد من الأحكام التى تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب دينى

يفرض تفسيره للنصوص منحرفاً بها عن سياقها التاريخي ومضيفاً عليها لباساً ميتافيزيقياً سرمدياً. هذا مع أن النصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، وهي مرتبطة بواقعها اللغوي والثقافي، فالنص القرآني مثلاً نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته. وهو في هذا يتفق مع رأي المعتزلة في مسألة خلق القرآن وفي تأويلهم المجازي للآيات الموحية بالتجسيم مثل آيات العرش والكرسي وأمثالها، ففي هذا التأويل المجازي نفى للصورة الأسطورية وتأسيس لمفاهيم عقلية تسعى لواقع إنساني أفضل، على عكس التأويلات الحرفية التي تكشف عن توجهات أيديولوجية تعادي التقدم الحضاري. وهو يضرب على ذلك أمثلة عديدة منها تأويلهم للهو الحديث في آية سورة لقمان «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله» على أنه الفناء، واستنتاجهم من ذلك أن الإسلام يحرم الفناء، متجاهلين سياق الآية وسبب نزولها. وبعد ضرب أمثلة أخرى ينبه الباحث إلى تجاهل الخطاب الديني المعاصر المرتبط بالسلطة والمدافع عن أيديولوجيتها للحكمة أو المغزى الكامن في نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأحكام الساعية دائماً إلى تحكيم العقل والرقى بالمجتمع الإنساني.

الباحث في نقده للخطاب الديني المعاصر يفرق بين «الدين» و«الفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات

البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها. فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لأراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين ومحاكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذي يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب.

وهي دراسة تقوم على تأمل فاحص واع للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة في توجيه الخطاب الديني على أساس من «الاعتراف بالدين بصفته جوهرياً في أي مشروع للنهضة»، ولكن بعد فهم سليم للدين وتأويله وتأويلا علمياً ينفي عن الفكر الديني ما علق به من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغي أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهاد هذا البحث الذي قام صاحبه فيه بنقد الخطاب الديني الذي استخدمه الفقهاء القدماء في الماضي والمتحدثون باسم الدين في الحاضر سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار. والبحث يتسم بالحدة في أسلوب العرض، وهي حدة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسئول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التي يعانيها العالم الإسلامي منذ أن توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد.

ولا تمنع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن نخالف صاحبها في بعض المعطيات التي يقدمها، مثل نظرتة إلى الفكر الاعتزالي على أنه الذي كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل. فمن المعروف أن المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة

وعملوا على التنكيل بمخالفهم فى رأى على نحو بعيد عن مبدأى حرية الفكر والديمقراطية مما أفقدهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعتز بأن منهجهم العقلانى ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلا بأن يؤدى إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قُدر لتلك المسيرة أن تستمر.

ومع ذلك فإن الدراسة فى مجملها تدل على فكر تقدمى مستنير يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضى والحاضر، ويجتهد فى أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عاملا على تقدم الأمة ومواكبة الرقى الحضارى.

ثانيا : عبد الصبور شاهين

الكتاب يقع فى مقدمة وثلاثة فصول، ويتضمن كل فصل مجموعة من البحوث.

وفى المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان. وهو أيضاً يقع فى مغالطة خطيرة حين يقرر أن «العلمانية» ليست فى جوهرها سوى التثويل الحقيقى، والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة، ويقول : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد، وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن

المجتمع والحياة»، ولا أسرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم.

وفى الفصل الأول من الكتاب يتصدى لنقد الخطاب الدينى المعاصر بمناقشة قضية النص، وقضية الحاكمية، ويشدد نقده للأزهر والدولة فى مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدى «آيات شيطانية» مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة، وهو غالباً لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نتن لا أدبى، وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد، ومع ذلك يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى «أولاد حارتنا».

والواقع أن النغمة الحادة التى يتحدث بها المؤلف تجمع بين عناصر مختلفة تماماً، فالأزهر والتطرف شيء واحد، والخطاب الدينى الرسمى وغير الرسمى سواء، والعلماء هم «كهنوت» يمثل سلطة شاملة، ومرجعاً أخيراً فى شئون الدين والعقيدة.

وهو ينمى على الخطاب الدينى أن يرد كل شيء فى العالم إلى علة أولى هى «الله»، ويرى أن ذلك إحلال لـ «الله» فى الواقع، ونفى لـ «إنسان»، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها. وهو يدافع بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحى النزعة.

وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب، حتى فيما أثبتته نصوص القرآن،

فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البينة : «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة». كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر.

وخلاصة القول : إن الباحث وضع نفسه مرصداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة.

ولسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة النقدية المسرفة، فهو بحق : جدلية تضرب فى جدلية، لتخرج بجدلية، تلد جدلية، تحمل فى أحشائها جنيناً جدلياً، متجادلاً بذاته مع ذاته - إن صح التصور أو التعبير.

ليست هذه سخرية، ولكنها النتيجة التى يخرج بها قارئ هذا الكتاب غير المنشور حتى الآن.

ثالثاً : قسم اللغة العربية

يقول تقرير اللجنة إن الكاتب فى مقدمة بحثه «يهجم على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان». والواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد فى قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» أى ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبى صلى الله عليه وسلم من أمر البعث والجنة والنار، وإنما كان كلامه بالنص (ص ١٠) :

«لم تكن المعركة (يقصد المعركة التي دارت حول كتاب الشعر الجاهلي لطله حسين) معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الفارق في الخرافة والأسطورة».

ثم يقول في تفسير ما يقصده بالعقل الغيبي : «قوى الخرافة والأسطورة (المتحدثة) باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية».

ويقول تقرير اللجنة إن الكاتب «يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست في جوهرها سوى التلويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة» (ص ١٢) ثم يقول التقرير بعد ذلك : «لا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يخاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم». والواقع أنه لا صلة بين العلمانية - واللفظ مشتق من العلم - والإلحاد، فهي تنادى بمنهج علمي عقلاني في أمور الحياة والمجتمع ولا يعنى ذلك نبذ الدين.

ويقتطف التقرير بهذه المناسبة عبارة للكاتب يقول فيها : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد ويوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أى فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع» (ص ١٢). غير أن هذه العبارة منتزعة من سياقها، وكان ينبغى أن تورد بقيتها، فهي التي توضح فكر الكاتب، ونص هذه البقية :

«الفصل الأول ممكن وضروري، وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأي قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصبور ؟».

وهي عبارة تدل على أنه كان من الممكن في ظل العلمانية - بل من الضروري - أن يُفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعو له العلمانية التي يتحدث عنها الكتاب، فضلا عن أنه مستحيل التحقق.

ويتبع التقرير آراء الكاتب حول فكر سيد قطب فيقول إنه يتعقبه حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر. كأنه اعترض على القرآن ذاته. ومجمل كلام الكتاب عن سيد قطب هو (ص ٣٥ - ٣٦) :

يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة بتأليه العقل، ثم انتهى عصر التنوير بضرية قاصمة لهذا العقل وللإنسان، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله (كذا)... ثم

جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة
القاضية على يد فرويد من جانب و كارل ماركس من
الجانب الآخر : الأول برد نوافع الإنسان كلها إلى
الميول الجنسية... والثاني برد تطورات التاريخ كلها
إلى الاقتصاد».

وفى هذه الآراء التى ساقها سيد قطب من التعميم والتبسيط ما لا
يحتاج إلى بيان. ولا ندرى أين ما أثبتته نصوص القرآن أو علاقة هذه الآراء
بالإيمان والكفر ؟ وبلغت الانتباه أن التقرير لا يتوقف من هذا الكتاب إلا عند
بعض المقدمة وبعض أجزاء الفصل الأول، فليس هناك إشارة إلى بقية
الفصل الأول أو الفصلين الثانى والثالث، فملاحظات التقرير تنتهى عند
الصفحة السادسة والثلاثين، تحديداً، من كتاب يبلغ مائتين وعشرين صفحة
من القطع الكبير، ولذلك، يغفل التقرير أن الكتاب دراسة تقوم على تأمل
فاحص ومناقشة للاتجاهات الحديثة فى الفكر الدينى الذى ينطقه أكثر من
خطاب، ولا يشير التقرير أدنى إشارة إلى الجهد المنهجى المبثول فى الكتاب
الذى يفيد من المناهج الحديثة والمعارف المعاصرة، بحثاً عن أنوات جديدة،
يتمكن معها البحث من إعادة النظر فى مكونات الخطاب الدينى المعاصر
وتحليل اتجاهاته سواء على مستوى المكونات والمنطلقات الفكرية، أو الكشف
عن محاولات التثويل والتلوين فى قراءة التراث، أو تقديم مشروع لقراءة
النصوص الدينية قراءة تركز على استكشاف أنماط الدلالة.

تعليق على ما حدث

«أبو زيد، و«الخطاب الدينى»

«قضية أبو زيد» : أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه فى الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استناداً إلى تقرير يفتى بتكفير الإنتاج العلمى الذى تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. ويصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدى إلى تكفيره أيضاً، وتلك قضية خلافية سنعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمتقنين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم يعلن بقلعه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التى يعدها هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمى، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدنى المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادى والعشرين.

وقد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجدوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى خطورة تحليلات الباحث على السياج الكهنوتى الذى يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة

الاجتهاد. ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال، فكان «أبو زيد» - على حد تعبير أحدهم - قد ألهم عصباً مكشوقاً لدى الدكتور الذي وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتماداً كلياً على ما ورد في كتاب «نقد الخطاب الديني»، وما ورد بصفة خاصة في «الفصل الأول» منه - وهي الدراسة التي سبق نشرها في «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩م بعنوان «الخطاب الديني المعاصر : آليات ومنطلقاته الفكرية» - وتلك دلالة سنعود إليها تفصيلاً فيما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بُعدٍ مهم من أبعاد الصراع الذي فجرت «قضية أبو زيد» في الحياة الثقافية والفكرية، وهو بُعدٌ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الديني قطعي الدلالة عند كل من ساهموا في مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل : «التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته في حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «الإسكات» أيضاً، «الفصل من الجامعة»، «الاستقالة»، «التعذير»، «التحويل للنائب العام»، «استعداد الأزهر»، بل والتدخل قضائياً - تحت دعوى «الحسبة» - للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتفِ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة أستاذية

نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أى لم تكتف بالعقاب الرسمي والقانونى، بل حاولت وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتاً أبدياً.

هذا السعى المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأى شكل وبأية صورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثله هذا الخطاب على نقيضه «الخطاب الدينى»، لا على مستوى كشف أيديولوجيا «المصالح» التى يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيراً من مجرد «الفضح» الأيديولوجى. إنه الخطاب النقيض الذى يحاول أن يطرح وعياً بالدين، ليس مغايراً فحسب، بل وعظماً. وهذا الطرح يمثل خطراً على الوجود السياسى، بل والاجتماعى، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذبوع والانتشار، من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشباعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ١٩٩٣/٤/٢ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التى أشرنا إليها، وتلك التى فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم. قال مولانا الشيخ تعليقاً على تقرير الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحيفة عملى. وأسأل الله أن يجعل لى الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التي منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد هك البركة الذي فتح له أبواب «الجنة»، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها في مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والانتهاكات التي يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعياً للحاق بإمامهم في طريق الجنة، وإن فاتهم الحاق به في الحصول على «هك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعي بالخطورة التي يمثلها «نقد الخطاب الديني» على الوجودين السياسى والاجتماعى لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الدينى أن تحليلاته ونتائجه المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيداً من الدعم الذى يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - فى كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، فى المعركة التى أثارها «قضية أبوزيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبوزيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعنى بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعنى «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشاً لا يجب الوقوف عنده طويلاً، لأن الوجه المشرق أكثر بروزاً، وأعنى بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التى توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد فى كل ما كُتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتمنحها مزيداً من الدعم.

من هنا تأتي هذه الدراسة استكمالاً وتعميقاً للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالاً يضيف للآليات التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشف فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف»، وما تفضى إليه من إرهاب، كان مستتراً ومضمراً، لكنه كشف عن نفسه جلياً واضحاً فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكلل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمى. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا نتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، والنقد فى مواجهة النقل، وللحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كل من هذه الأزواج هو الأصدق دائماً.

(١)

فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وفى فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و«التطرف» فى بنية الخطاب الدينى ليس خلافاً فى النوع، بل هو خلاف فى الدرجة، وكان من أهم الأدلة التى استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفى الخصم فكرياً

عند المعتدلين، ولتصفيته جسدياً عند المتطرفين، وإذا كنت قد امتنعت في ذلك الكتاب عن استنباط وجود أى نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإننى هنا أقرر - وبضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و«التعاقد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتى هنا على أية حال، لأن ما عرف فى سياق الشجار الإعلامى طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير فى الانتشار منذ نُشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذى صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساساً، فى الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها فى محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبيت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافياً، بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيرى، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة فى قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضائل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الدينى، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التى أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلاً دامغاً على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهري فى نسيج الخطاب الدينى المعاصر. قد تكون هناك

بعض الاستثناءات في هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، لكنها الاستثناءات التي تتوارى الآن في الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمثلن للتطرف ليعيث فساداً في أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلاً جديداً على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» لكون تثبت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصادره. وبدلاً من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبي طالب أثبت كل من ساهم في تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار في معرفة «الحق»، وكان حال لسانهم جميعاً يقول : أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقاً ؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد الذي يلغى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل النقلى المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلى، بله النشاط الذهني، الذي لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» في كل ما قيل وكتب من جانب المتأسلمين في قضية أبو زيد هو بحث عن «قطعة سوداء» - لا وجود لها - في «غرفة مظلمة»، وكيف نبحث عن وجود لآية حاسة نقدية وإمامهم الذي ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكري، ويتم إنتاج أبو زيد بالإسراف في النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هي الأداة الأساسية في البحث العلمي، وهي المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعي ذلك على «الإنتاج العلمي» ينفي عن التقرير إياه صفة

العلمية نفيًا تامًا. وإذا كان هذا حال الإمام الذي لا ينطق لسانه إلا بالحق في نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والاتباع أنفسهم، وأية حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها في خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يفضي إلى الاتباع وكلاهما يناهض «الإبداع» ويعادي، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلي الذي يفضي بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن ترد المادتان اللغويتان «كفر» و«فكر» إلى جنور واحدة ؟ ليس ذلك منطقيًا من منظور علم اللغة، فالفارق في ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيرًا»، هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام «الجهل» متجذرًا في بنية العقل في الحالتين.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة في التعصب من جهة أخرى. سنتحاشى ذكر أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها - لا تهم كثيرًا في إطار تحليلي يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحن هنا في مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك في بنية نسقية

مشتركة، هي محور التحليل هنا والتفسير. إنه «تحليل الخطاب» التخصصى العلمى الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعاً له، لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكى نزيد مفهوم «القول» وضوحاً من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسماً كاريكاتورياً أم رسماً تعبيرياً رمزياً. فى عرض موضوع ما فى صحيفة أو مجلة، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها فى «مانشيتات» قولاً مضافاً إلى المنطوق اللغوى لعبارة المانشيت. وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قولاً مضافاً، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأى فى زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ يعتبر قولاً من الصحيفة أو المجلة، أعنى قولاً مضافاً للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذى يدخل فى مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عناوين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة تضيف على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل - مثلاً - يكتب تحليلاته السياسية فى الأهرام بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهديء» وفى كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج فى القول المكتوب عن طريق توجيه وعى القارئ - أو لا وعيه - إلى القراءة بهدى من العنوان وتأثراً بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لنصل إلى المفهوم. وليس من الضروري دائماً تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته في سياق معين يختلف عن المفهوم من القول نفسه في سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيراً في حياتنا اليومية وفي استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلاً قد يراد به الامتثال والاستجابة في سياق، وقد يراد به التهديد في سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة في سياق، وقد يراد به السخرية في سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكاراً.. إلخ كل ما هو معروف للطلاب في مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول. فحين ينهانا القرآن مثلاً في قول الله تعالى «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً» لا يجب الوقوف في تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم» : النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة، إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضرباً من التفتيش عن دلالة غائبة تماماً من سياق القول، كما أنه ليس

ضريراً من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبي، أي بدلالة المخالفة. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعي ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولنأخذ مثلاً على ذلك يافطة «قرع المعاملات الإسلامية» في أحد البنوك : هل هي مجرد عبارة واصفة ؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلى أن ما سواه من الفروع للبنك نفسه هي فروع معاملات «غير إسلامية». ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضرورياً رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذي يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه. ومن الضروري كذلك الإشارة هنا في عجالة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامداً من حيث العقد والنية والتعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل

الخطاب» يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقى سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساساً بالبعد التداولي للغة، أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماماً التفتيش في النيات والضمائر، أو الدخول في عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبؤ عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلي قبل الكلام. وهذا فارق مهم جداً يستحق التأكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جوقة التكفير التي انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضروري التوقف عند أهم الاتهامات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكررت بعد ذلك بالفاظ وعبارات مختلفة مضافاً إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسبة - للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه التالي :

١ - العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

٢ - الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحدّ قراءات القرآن - التي كانت متعددة - في قراءة

قريش وحدها، وذلك استمراراً لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.

٣ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهي، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلي القديم في اللوح المحفوظ.

٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى، وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.

٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغاربي، ونفي حصة «الإلحاد» عنهما.

٦ - الدفاع عن سلمان رشدي وروايته «آيات شيطانية» مع ما تتضمنه من عفونة فكرية وفتن أدبي.

وفي ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساساً على مجمل الأقوال التي نردنا عليها إشارة لأصحابها، وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التي يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى:

نعود مرة أخرى إلى كتاب «الخطاب الديني» لتزلي إلى أي حد يعادي صاحبه الدين أو يعادي النصوص الدينية، فسي مقدمة الكتاب (ص ٨) (٩) من طبعة دار سينما يقول المؤلف بالحرف، ويتدار عن طول

الاقتباس ولكنه ضرورى لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه :

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك فى جدوى التصدى بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدينى بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكون جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصراً أساسياً فى مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الدينى بظواهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم الياфطات فى سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعى والاستقلال الاقتصادى والسياسى». ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الدينى وليس على الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين الياфطات المعلنة للخطاب الدينى وبين الممارسات العملية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. الياфطات جميلة وبراقة : «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضارى الإسلامى»... إلخ، والمؤلف يتفق مع الخطاب الدينى فى أهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً من عناصر النهضة، ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف اليمين الإسلامى فقط، بل يختلف مع اليسار الذى يتزيا بالإسلام كذلك. ويحاول الباحث أن يطرح فهماً علمياً للدين بعيداً عن التوظيف الأيديولوجى، هذا التوظيف الذى ضرب المؤلف له مثلاً بعملية النصب الكبرى التى وقعت فى تاريخ الاقتصاد المصرى باسم الإسلام وتحت يافطة «التوظيف الإسلامى للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية»، وفى هذا السياق

تم الحديث عن الفكر الذي يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل، وهذه نقطة سنعود لها في سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من في قلبه حقد : «ولا خلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفى من جانب اليمين واليسار على السواء. أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأييله تأويلاً علمياً ينفي عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الدينى، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعاً للاستغلال الأيديولوجى بالتأويلات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف فى شرحها وإعطاء أمثلة لها فى مقدمة كتاب «مفهوم النص» دراسة فى علوم القرآن، وأكتفى فى هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الدينى والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الدينى، حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الدينى - أو آلياته - فى طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هى الآلية التى أطلق عليها : «التوحيد بين الفكر والدين». وفى شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الدينى وبين النصوص الدينية فى ذاتها. يقول (ص ٢٨ - ٢٩) :

«منذ اللحظات الأولى فى التاريخ الإسلامى - وخلال فترة نزول

الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشرى والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلئ بها كل وسائل الخطاب الدينى وأدواته : من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يعضى الخطاب الدينى فى مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أى يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلاً تلك الفروق التى صيغت فى مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

«ولا يكتفى الخطاب الدينى بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمنى بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهى الكامن فى هذه النصوص. وفى هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الدينى المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هى منطقة «الحديث باسم الله»، وهى المنطقة التى تحاشى الخطاب الإسلامى - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به فى حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء فى القرون الوسطى». أ . هـ.

كل هذا التحليل النقدي للخطاب الدينى قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الدينى والدين، أى بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص فى ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح فى الحياة والمجتمع، وفى سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلا من تحويله إلى «وقود»، مجرد وقود وأداة للحراب السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وهى تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفى هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التى انتزعت من سياقها فى المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقاً كما سوف يتضح : تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة : «وليست العلمانية فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد ويوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هى الفقرة التى ينقلها عبد الصبور شاهين فى تقريره متجاهلاً ما سبقها وما تلاها ليصل إلى حكمه الضال المضل كما سيأتى. وتكملة الفقرة ما يلى ليتضح معناها عند القارئ : «الفصل الأول (أى بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضرورى وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى

رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثانى - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد، ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور ١٩٩٩ والهدف الذى يسعى له الخطاب الدينى من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بين لا يخفى على أحد : أن يجمع أصحاب المصلحة فى إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذى ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله، ولكن عجائب الخطاب الدينى لا تنتهى، فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى فى أوروبا أكثر من ذلك ١٩ أ . هـ .

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين فى ذاته وبين الفكر الدينى ١٩ وأى هجوم على الدين أو على «الغيب» فى كل هذا التحليل النقدى للفكر الذى يغالط ويزيف المفاهيم. ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر فى يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «فى المقدمة يهجم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقاً فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذى يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الدينى الذى ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبى» لا وجود لها فى النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحاً ولا تلميحاً، حيث قلنا «إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل

العقل» فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبي، لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكي يدلل بعد ذلك على أن الباحث ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقى به وبخطابه في غيابة «الكفر» و «الردة»... إلخ. وفي تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خلط الخطاب بينما يهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد.. يقول كاذباً فض الله فاه :

«ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التي لم نقلها، ونسبتها لنا، وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها في الفقرة التالية.

(٣)

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضيفها بعضهم عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم وم تفسيراتهم وحدها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، يونية ١٩٩٢، ص ١٤). هذا التأويل الذي نادى به يرى فهمى هويدى (الأهرام ١٩٩٣/١/٢٦) أنها مسألة «في جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفى هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتى وبين فهم فهمى هويدى يكمن الفارق بين الفهم «العلمانى» والفهم «الحرفى». لقد استخدم هويدى مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم فى مجال «التوحيد» ونفى مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهى تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التى أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلاً يتباعد بها عن الفهم الحرفى المفضى إلى «التشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر. وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التى أرى أنها «ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن الدولة والحياة».

كيف يفهم الخطاب الدينى «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد ؟
هذا سؤال مهم يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذى لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومريديه، وفى سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها فى الخطاب الدينى لنفس الآلية، الآلية التى أطلق عليها فى «نقد الخطاب الدينى» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ - ٣٧). وفى تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما :
إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شىء، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن الماركسية والعلمانية ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثانى يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو

بحسب «التعليق على نقد الخطاب الديني» وهو يدافع بحماسة عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخط التأويل الماركسية بالإلحاد والحادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً وروحى الفرقة، والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التي يمكن قراءتها رغم الكشط، وهي (ولعله يصلى ويسلم على ماركس إمام المتقين)، وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الزكية لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقها في الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و«الابتسار» و«التشويه» التي يعتمد لها الخطاب الديني في مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات، وهي الآليات التي ناقشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلا : «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفي الذي سبقت مناقشته) يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع في الخطاب الديني. وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدتها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل في شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش (ص ٣٢).

هذه التفرقة التي نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» في الشعور الديني، وبين توظيف الخطاب الديني لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقة تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين «الدين»

والفكر الدينى». وليس فى هذه التفرقة الإنكار الذى يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذى تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة. يواصل المؤلف فى كتاب نقد الخطاب الدينى إبراز هذه التفرقة قائلاً: «وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) فى الواقع العينى المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفى هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفى الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا تستند لها من الخطاب الدينى أو من سلطة العلماء» (ص ٢٢).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له - هذه التفرقة. يقول التقرير - وهو النص الأصيل هنا - «وهو (يقصد الباحث) يعنى على الخطاب الدينى أن يرد كل شئ فى العالم إلى علة أولى هى (الله) ويؤى أن ذلك إحلال لـ (الله) فى الواقع ونفى للإنسان، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية، ويؤرد ذلك فى مقولته القديم والاستلزام والتشكيك فى العقيدة، لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم لعبد الصبور شاهين، يلجأ إلى التزييف والكذب الصريح، الذى إن دل على شئ فإنه يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب، يواصل عبد الصبور شاهين فى تقريره المشهور: «ويميل - يقصد الباحث - إلى مقولة الفكر الغربى بأن الله خلق العالم ثم تركه يدير، كما أن صنائع الساعة تركها تدور وحدها، هكذا يرتكب كاتب التقرير بنفسه حماقة أن متعاطى لهم الباحث»

بالنقد، ويؤكد بما لا يدع مجالاً للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضي في التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذي ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر الغربي ومقولته قول ورد في كتاب «الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوى (دار الشروق، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغربي في كتاب القرضاوى - وهو واحد من ممثلى الخطاب الدينى المعاصر - فى سياق تحليل الآلية المشار إليها، ووضح أن القرضاوى يجمع «الفكر الغربى» فى سلة واحدة، ويلخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات فى مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها. وكان هذا التحليل مثالا توضيحياً للاختصار والابتسار والتشويه العمدى من جانب الخطاب الدينى للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذى لخص به يوسف القرضاوى تاريخ الفكر الغربى : «وليس مهماً هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغربى» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً فى الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربى» من دلالات وإيحاءات».

اتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذى يعنى إنكاراً للإلهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذى سرغ مسألة «عداوة النصوح» وسهل تصديقها من جانب النقلة والاتباع. لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع» للعبارات من سياق، بل صار تزيفاً بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/ القتل» معنوياً أولاً، ثم يصبح القتل المادى مسألة وقت فى مرحلة تنامى العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير - أو لعله تعمد ألا

يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرج عن مجال الشعور الدينى إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار يؤدي إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» - والإسلاميون على رأسهم - يتجاهلون هذا البعد الذى يكرسه الخطاب الدينى فى بنية العقل العربى منذ الأشاعرة والغزالى - والإمام الشافعى كما حللنا فى كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذى قصد إليه الباحث وعبر عنه فى العبارات التالية :

«فى هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف (الأشعرى) القديم الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء أيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع (ص ٣٢) (انظر أيضاً ص ٣٨ - ٤٠ من الكتاب نفسه فى شرح مفهوم الغزالى لعلاقات السببية، وهو المفهوم الذى أسس هذه الآلية موضوع النقاش).

ولعله من الضرورى أن نضيف هنا - من باب التوضيح - أن سيادة تلك الآلية فى نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذرى أية محاولات للإصلاح. والخطاب الدينى حين يدافع عن هذا المبدأ - خارج حدود الشعور الدينى - كأنه يدعو إلى التخلف فى حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم. الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمى

الذى يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمى فى جوهره كشف عن علاقات وروابط، أى اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعى بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برء كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة. وفى الحياة الاجتماعية تؤدى سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب فى السلوك الاجتماعى، ويمكن تبرير كل شىء برءه مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث فى الكوارث والزلازل. ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهى حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنسانى. لكن للإهمال والتسبب وانعدام الإحساس بالمسئولية فى إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه فى تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التى تتبنى النظرة العلمية فى التخطيط والإعداد بما فى ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التى تواجه أزماتها بالصبر متخيلة عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغيبى» و«العقل الدينى»، فى حين يجد الأول تفسيراً لكل شىء فى الإيمان، يسعى الثانى للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان». والواقع أن العقل الغيبى هو العقل المستريح القابل لآى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث فى مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام. لقد ظن كثيرون - وهماً أو خداعاً - أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن

تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق فى أعتى المؤسسات
الرأسمالية. كانت كلمة السر فى ذلك كله هى «البركة» التى هى قرينة
«التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلاً فى المعادلة. هل يعقل أن يتخلى
بعضهم طواعية عن قوانين العلم التى درسوها إلا إذا كان العلم مجرد
قشرة على سطح الوعى ١٩

والخطاب الدينى لا يكرس هذه المقولة فى الحياة الاجتماعية فقط، بل
يجعلها منهجاً معرفياً، فيختصر كل شىء فى مقولة واحدة سهلة، يحفظها
الدارسون والطلاب ويكررونها عن ثقة و يقين. يتم اختصار «العلمانية» فى
«فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها فى «الإلحاد». الأمر نفسه
بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدد الطلاب
بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج
وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أى من تلك الاتجاهات
والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها، هكذا استناداً إلى من نقل عن
المصدر الأصلى : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبى الأعلى الموددى. وفى
قضية «أبو زيد» أعلن عبد الصبور شاهين ادعاءاته ضد نصر أبو زيد،
ونقلها إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشرت إلى كل المقالات
والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية، المذاهب
الملحدة الكافرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض
التفسير الدينى للعالم.. إلخ.

والعلمانية لمن قرأ النذر اليسير عنها فى الكتب المدرسية والملاحظات
ودوائر المعارف ليست نمطاً من التفكير معادياً للدين، بل هى تعادى التثويل

الكنسى - تأويل رجال الدين - الحرفى للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و «الإطلاقية» العقلية للكنيسة، أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى فى شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هى مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعاً عن «النسبية» و «التاريخية» و «التعددية» و «حق الاختلاف» بل و «حق الخطأ». وفى ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادئ، وقد حدث هذا بالفعل فى ظل الأنظمة «الشمولية» فى شرق أوروبا. ولعلّه يحدث الآن فى غربها بفعل التحولات التى بدأت فى الحدوث فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و «السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل يجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر ص ٥٤ - ٥٥، ٥٩ - ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة والمجتمع،

واكتشاف قوانينهما : «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم». وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله». العلم لا يبدأ من «الله» - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب». ويطول بنا المقام لو توقفنا أمام هذه الحقيقة لنُدلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلّى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول فى كتاب «مفهوم النص - الباب الثالث» وفى دراستنا عن «إهدار السياق فى توليدات الخطاب الدينى». وكان الإمام الغزالى هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء فى الانقلاب عن «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الدينى.

لذلك نرى أن معادة «العلمانية» فى الخطاب الدينى المعاصر - وهذا ما شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى» : «يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلبه إحدى آياته الأساسية فى التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التى يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة فإنه يقترب الخطيئة نفسها حين ينادى بأسلمة العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته «مرجعية» شاملة تكرر موقف الكنيسة الذى يستنكره نظرياً» (ص ٣٣). وفى سياق هذا النقد لموقف الخطاب الدينى من العلمانية، تم الاستشهاد

بمقولة الساعة وصانعها التي وردت فى كتاب «يوسف القرضاوى» تلخيصاً لاتجاهات الفكر الغربى. وهى المقولة التى كذب عبد الصبور شاهين - أو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد فى سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتشويه التى يلحقها الخطاب الدينى بكل فكر يخالفه، وذلك دون أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله. إن الخطاب الدينى يكتفى عادة بإلصاق يافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحياناً «الصهيونية»، وهو الأمر المائل فى مناقشة فكر «نصر أبو زيد». وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعله بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى. ولم يكن الباحث فى سياق تحليل آليات الخطاب الدينى فى الكتاب مشغولاً لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب فى ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الدينى بالكشف عن آلياته ومناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية - وهى المقولة التى تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إمكان إلصاق تهمة الإلحاد بالباحث عن طريق نسبتها إليه - مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتسار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف فى نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا

مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) في الخطاب الدينى، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية، فليس مهماً على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجه إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس، فى حين أراد أن يدحضها، (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهماً أيضاً فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ (الجدل) الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) فى التاريخ والواقع، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى».

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال فى مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) فى الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الدينى على وعى العامة أدت إلى اقتناع كثير من الناس - وكثير من المتعلمين للأسف - بأنهم يعرفون ما هى العلمانية وما هى الماركسية وما هى الداروينية وما هى الفرويدية. بل يتناقش الناس علناً حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتذلة. الأخطر من ذلك أن يشيع ذلك فى كتابات بعض الأساتذة - الذين صاروا مشايخ ووعاظاً - والكتابة سحرها خاصة إذا كان الكاتب حاملاً لألقاب علمية لها خطرهما. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفاً عن مدى

خطورتها في تزييف الوعي العام، وفي تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تُغنى عن الدخول في التفاصيل، استمراراً لعصر التلخيصات الذي كان إيذاً بناً بقول عصر «التقدم» والازدهار في تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدي عن الابتذال الفكري واحدة من أهم المهام التي نذر لها صاحب «نقد الخطاب الديني» حياته، دفاعاً عن الإسلام في نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن «العقل» الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

(٤)

ومن الضروري هنا أن نحاول إزالة كثير من الالتباس في الوعي العريي الإسلامي السائد، الالتباس الذي يقضى إلى تزييف المفاهيم أولاً، ثم إلى رفضها ثانياً. مفهوم «العلمانية» من المفاهيم الملتبسة غاية الالتباس، حيث تم وضعها وللأبد في خانة «معاداة الكنيسة» التي تمثل «الدين»، فهي من ثم تعنى معاداة «الاديان»، وباختصار تساوى الإلحاد. يعزى الفضل للمفكر سيد قطب في خلق هذا الالتباس، حين تحدث عن صراع العلماء ضد الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى تحت يافطة: «الفصام النكد». ونقول من باب المساجلة ليس إلا، لا لسيد قطب وحده بل لكل معاندي العلمانية باسم الإسلام: إذا كانت الكنيسة وسلطة الكهنوت ظواهر لا وجود لها في الإسلام - كما تزعمون - فلماذا هذا التعاطف مع الكنيسة ضد العلماء والعلمانيين؟ لكن القضية ليست في التعاطف مع الكنيسة بقدر ما هي في مناهضة العلم والعلمانية.

وهنا نأتى لالتباس آخر في اشتقاق كلمة «علمانية»: هل هي من

العِلْمُ أم من العالم. والأساس الاشتقاقي للكلمة هو من «العالم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعنى أن دلالة الكلمة فى تطورها التاريخى مفصلة عن دلالة «العلم». إن الاهتمام بالعالم وبشؤونه، وبإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة «العلمانية». وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذى يجعل من «الأخرة» ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين «الدنيويين» إذا صحت الترجمة، وبين «الأخرويين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهدار اللاهوت/ الدين، فى حين يركز الأخويون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان. لكن السؤال هنا : هل أهملت الكنيسة حقاً شؤون «الدنيا» وعكفت على الانشغال بشؤون الأخرة ؟ التاريخ - تاريخ الكنيسة - يقول إنها كانت منغمسة فى شؤون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذى تسانده، فى حين تدعو الإنسان/ القنَّ المُستَغَلَّ للبحث عن خلاصه الأخرى فى طاعة الكنيسة، أى فى طاعة سيده الإقطاعى. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال فى صراع دنيوى لا علاقة له باللاهوت أو بالدين.

وهذا يقودنا إلى التباس ثالث حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروج له الإسلاميون استناداً إلى نص إنجيلى - رغم أنهم جوهرياً يؤكدون تزيف الإنجيل الأصيل - يقول : «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، كما يستندون إلى نص آخر يقول : «إذا ضربك أحد على خدك الأيمن فأدر له الأيسر». يستنبط بعضهم من أمثال هذه النصوص أن المسيحية فى جوهرها ديانة أخروية، أى غير علمانية. ويرون لذلك أن

الكنيسة أخطأت حين تخلت عن دورها وانغمست في شؤون الدنيا وتدخلت فيها. وأصحاب هذا الاستنتاج يرون أن «العلمانية» كانت بمثابة حركة تصحيح دينية في أوروبا، أي أنهم يخالفون سيد قطب - دون أن يشيروا إلى ذلك - في مسألة «الفصام النكد» تلك. ومن خلال علاقة التعارض التي يقيمونها بين الإسلام والمسيحية، حين يرون أن الإسلام دين ودنيا أو دين ودولة، يقولون إن العلمانية حالة غربية لا يحتاج إليها الإسلام.

هكذا نتحرك إلى الالتباس الرابع الخاص بالتعارض، بل والتضاد، بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية دين الخلاص الأخرى في حين أن الإسلام لا يفرق بين الدنيا والآخرة ولا بين الدين والدولة. وأساس هذا الالتباس يمكن تلمسه بصفة عامة في هذا الفصل غير التاريخي بين «الدين»، أي دين في نشأته ومرحلة تأسيسه، وبين تاريخه الاجتماعي البشري. التجربة التاريخية لكل من الإسلام والمسيحية في مرحلة النشأة والتأسيس مختلفة : نشأت المسيحية كدين أقلية في مجتمع خاضع لسلطة خارجية. لذلك كان من الطبيعي أن تنحو تعاليمه ناحية المسالمة والموادعة. لكن ذلك لم يستمر بعد أن تبنت الدولة المسيحية وجعلت منها ديناً لها، وهنا نشأت الفرق والاتجاهات والتفاسير المختلفة. ومعنى ذلك أن الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجي فادح، والحديث عن الطبيعة الأخرى الثابتة إنتاج لوعي أيديولوجي زائف.

الأمر نفسه ينطبق على الإسلام الذي اجتاز فترتين حاسمتين في مرحلته التأسيسية : الفترة المكية، حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة

وبالوعد والوعيد، لكنها تنحو اجتماعياً منحى المسالمة والمواذعة. لم يكن لمحمد أى سلطة فى مكة سوى مساندة قومه بنى هاشم له ضد عداء قريش. وفى الفترة المدنية صار الإسلام دولة، وتوحدت السلطتان الزمنية والروحية فى يد القائد الروحي والنبى الذى يتلقى الوحي. ونلاحظ هنا أن التعاليم الدينية أخذت منحى دنيوياً، وأن ممارسات النبى صارت ممارسات قائد الدولة. هذا التحول، هل هو تحول فى بنية الدين ذاته، أم هو تحول تاريخى ؟ وماذا لو لم يلق النبى تأييد أهل المدينة ومساندتهم ؟ لكن السؤال الأخطر : هل هذا التوحد التاريخى الذى حدث فى المدينة بين السلطتين خاص بشخص النبى أم أنه توحد أبدي دائم يجب الحفاظ عليه ؟ من الواضح أن الخلاف بين الأنصار وأهل مكة حول مسألة «الحكم» انصب على هذه النقطة، ومن الواضح أنه كان ثمة اتجاهان : اتجاه للفصل تزعمه أهل المدينة، واتجاه للدمج تزعمه أهل مكة. وتقلب اتجاه الدمج، وهذه غلبة تاريخية تفسرها نظرية العصبية عند ابن خلدون، بمعنى أنها غلبة اجتماعية سياسية لا إقرار لمبدأ دينى. هكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعى السياسى لكل من المسيحية والإسلام تنفى هذا التعارض الذى يضع الأولى فى خانة «الآخرة» ويضع الثانى فى خانة «الدنيا».

ويقودنا ذلك إلى الالتباس الخامس، وهو التباس خاص بأيدولوجيا الإسلام السياسى الراهنة : إذا كان الإسلام ديناً ودنياً، وإذا كانت العلمانية هى الدنيوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها ؟ فى هذا السؤال ينكشف المستور : يجب بعضهم إن الإسلام لا يحتاج للعلمانية لأنه لا يعادى العلم من جهة، ولا يهمل الدنيا من جهة أخرى، وهذا لا يفسر ذلك

العداء الشديد للعلمانية الذي يصل إلى حد التحريم. وهنا نصل إلى تعارض
الشعار الإسلامى (الإسلام دين ودنيا) مع موقف أيديولوجيا الإسلام
السياسى من القضايا الدنيوية : السياسية، الاقتصادية الاجتماعية من
جهة، والثقافية الفكرية الإبداعية من جهة أخرى. اتجاهات أسلمة العلوم
والفنون والآداب، وكذلك المؤسسات والبنى، تفضى إلى تحكيم المعايير
الأخروية / الأخلاقية فى الممارسات الدنيوية. وبعبارة أخرى، المطلوب
ارتهان الدنيا لصالح الدين، أو بالأحرى لصالح التأييد السلطوى للدين،
وهو ما يؤدي إلى نفى الإنسان وإلى نفى العالم. فى تاريخ الفكر الإسلامى
يجب الفحص فيما إذا كان الفكر يوجه حركة الإنسان ناحية الله (الأشعرية
والصوفية) أو فيما إذا كان ينطلق من بنية اللحظة التأسيسية الأولى فى
الوحي : الله يخاطب الإنسان بلفظه موجهاً له رسالة لتحقيق مصلحته
الدنيوية أولاً. وسنجد أن سيادة الاتجاه الأول السلطوى سيادة لها أسباب
اجتماعية تاريخية، وليست نابعة من صدق موضوعى يتماهى مع جوهر
الدين.

هنا نصل إلى الخلاصة : إذا كان التوحد بين السلطة الزمنية
والسلطة الروحية حدثاً تاريخياً وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست
جوهر الإسلام. ويكون النداء العلمانى الراهن نداء فى معركة اجتماعية يتم
فيها ارتهان العالم والإنسان لصالح التأييد السياسى النفعى البراجماتى
(السلطوى) للإسلام. ثانياً : إن واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية وليست
واقعة أزلية ميتافيزيقية، بدليل أن المسلمين اختلفوا فى علم الكلام حول «قَدَم
الكلام الإلهى أو حدوثه» (قَدَم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة

مفهوم «القديم» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي ولا يعطى للمفهوم صدقاً موضوعياً. ومن منظور فلسفي لاهوتي يجب التفريق بين الفعل الإلهي في التاريخ والفعل الإلهي خارج التاريخ. الفعل الإلهي في التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن. إن سعى لغة النص لتحويل اللحظي والتاريخي إلى دائم وأبدى وثابت هو جزء من بنية اللغة بشكل عام، وواحد من أهم آليات اللغة الدينية بشكل خاص. لكن هذا التسامي والتعالي بالدلالات لا ينفي أهمية الفحص التاريخي للدلالات. لذلك نجد أن استناد الخطاب الإسلامي إلى بعض النصوص لطرح مفاهيمه وأفكاره يحتاج إلى تفكيك لكشف بنية الدلالة واكتشاف تاريخيتها، وهنا تنكشف كل أيديولوجيا التزييف للدين والدنيا، كما يتبين حجم الفزع الأيديولوجي من النداء العلماني.

بقيت كلمة أخيرة :

أن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقل منهم تناقضاً أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على «الحاكمية». خطر الخطاب الإسلامي بشقيه (المدني والديني) أنه يحول «الدين» إلى مجرد وقود سياسي،

وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم وعلى رأسها «العلمانية» حيث ينتقل من مسألة «فصل الدين عن الدولة» إلى تعبير «فصل الدين عن المجتمع»، وهكذا يقوم بعملية خداع دلالي عن طريق هذه النقلة غير الملحوظة غالباً. العلمانية كما شرحناها في سياقها التاريخي وفي دلالتها الفكرية لا تعادى الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كلية مهمة فهي التي تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الديني. من أهم مبادئ الفكر العلماني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفعالية ونشاط باستمرار، وليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلامويون.

الإسلام في حركته الأساسية يعد - من جانب آخر - نفياً للجاهلية، أي للسلوك الفردي والاجتماعي القائم على الطائفية والعصبية العرقية. وحين يؤكد هذا النفي يؤكد بالاحتكام إلى «العقل». وعلينا أن نوسع مفهوم «العقل» لا ليعنى «القيد» كما هو في التراث الإسلامي لنؤكد مفهوم «الحرية»، وهو مفهوم تأسس في النصوص الدينية. وإذا أضفنا لمفهوم «العقل» و «الحرية» مفهوم «العدل الاجتماعي» نكون هكذا صُغْنَا مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها «مقاصد كلية» جديدة للمشروع الإسلامي. وهنا نتجاوز

«المقاصد الكلية» التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون. لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعي للمسلمين وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه. هنا تصبح «العلمانية» مطلباً ملجأً لحماية الإسلام ذاته، بدلا من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب.

ربما لا تصل الرسالة إلى الإسلاميين، لكن من المهم أن تصل إلى «العلمانيين» الذين يخضعون للابتزاز الديني في أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح «العلمانية» تقيّة وخشية الاتهام بالكفر والإلحاد. لكنهم بهذه التقيّة يؤكّدون بالصمت التزييف الذي كشفناه، هذا إلى جانب أن تركيزهم على مسألة «المجتمع المدني» دون ذكر للعلمانية يؤدي إلى تزييف مفهوم «المجتمع المدني» ذاته، لأنه لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علماني. والأهم من ذلك كله أن تصل الرسالة إلى الجمهور الصامت الحائر بين «الإسلام» و «العلمانية» والمتردد بالصمت، الذي يُفضى صمته إلى استمرار الحال على ما هو عليه. لأنه بالصمت يؤيد السلطة أو السلطات القائمة المترددة بدورها، والتي تزايد على كلا الاتجاهين فتبدو ذات وجهين، وتؤكد تبعيتها في جميع الأحوال.

(٥)

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذي يدافع عنه الخطاب الديني حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» (المختار الإسلامي للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شيء فإنما

يدل على تحول الصحابة والأئمة - في وعى أستاذ جامعي - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجهاً لما يسمى بـ «العقل الجمعي» في فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش في الكتاب لا يترفع كثيراً عن مستوى مواظب شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم في استخدام مفردات الشتائم التي تصل إلى حد البذاءة، فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه. ويكفي هنا مسألة «الطعن في الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن في الصحابة لا يضيره كثيراً أن يطعن في غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها». الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب ربّاهم النبي ومدحهم الله سبحانه في كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة.. إلخ (انظر ص ٥٠ - ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعي، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية : إنها مجرد خلافات في الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثاني : ما تثيره مسألة «الطعن في الصحابة» من الاتهام الذي شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن في القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك في سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن في القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامي) -

تحقيقها بتاريخ ١٣/٤/١٩٩٣ بكاريكاتير يصور شخصاً مكتوباً على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجرًا يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضامة، وفي وسط الرسم شخص مزيج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذي يسيل منه الدماء - قائلاً «حرية رأى»، والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة في اليسار قائلاً «تطرف». مكتوب على الصورة المزوجة الوجه في منتصف المشهد الكاريكاتورى «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن فى القرآن» هو الاتهام المركزى الذى تفرعت منه باقى الاتهامات الخاصة بالطعن فى الصحابة والأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعى بالطبع. ولبيان تزيف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولاً إلى هذا الاتهام - الذى بدأه تقرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة فى دراسات الباحث عن القرآن، طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله. وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» : دراسة فى علوم القرآن، صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافى العربى (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

اعتمدت دراستنا فى ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جداً فى «علوم القرآن» من مثل «المكى والمدنسى» و «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ» و «طبيعة الوحي» وأضفنا إليها فى

الباب الأول «الملتقى الأول للوحى». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحى فى ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحى فى القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحى ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخى الاجتماعى الذى نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائماً أن يضع هذا الواقع التاريخى فى اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخى الاجتماعى لظاهرة الوحى لا يتعارض مع المصدر الإلهى للوحى. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يعنى إنكار جانبه الإلهى إطلاقاً. وفى الباب الثانى من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و «الخاص والعام» و «الإعجاز» و «الوضوح والغموض» و «التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآنى فى تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (بفتح التاء) مع ظاهرة الوحى تحول - فى سياق التاريخ الاجتماعى - إلى نص منتج (بكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية - بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية - لم تخل من تأثر بهذا النص الذى صار هو «المعيار» فى تاريخ الثقافة.

فى «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذى أصاب مفهوم النص - نكرر مفهوم النص لا النص ذاته - فى الثقافة مع تطور الفكر فى إطار تاريخ المجتمع العربى. وحللنا فى هذا السياق أطروحات الإمام الغزالى كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالاتها الأيديولوجية، وهى الأطروحات التى صارت مهيمنة فى مجال الفكر الدينى، وهى التى يعتمد عليها الخطاب الدينى المعاصر فى مجمله.

كان من الطبيعي أن يثير الكتاب كثيراً من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعاً في الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوي لما يمكن أن يؤدي إليه من مساس بقداسة النص. لكن العجيب والغريب أن أحداً من أقطاب الخطاب الديني لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهرى كتب مقالا في مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئاً. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبي سلسلة مقالات في جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصى في القرآن» التي أثارت ضجة شبيهة في الجامعة وخارجها عام ١٩٤٨، والأستاذ الذي كان مشرفاً على الرسالة الشيخ أمين الخولى (جريدة الجمهورية ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١م).

ومن الطريف أن الشيخ عبد الصبور شاهين زعم، في سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه، أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب في مجمع البحوث الإسلامية مكتوباً عليه كلمة «كافر». زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسئوليه في موقفهم من هذا الكتاب (روز اليوسف ١٩٩٣/٤/٥ ص ٥٥). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلى في التصريح نفسه أن قضية «أبو زيد» : «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (...) مهتداً بالضياح (...)» لقد أرضيت ضميري العلمي بالتقرير الذي كتبتة ولست مستعداً لقبول السقوط والانحراف في الفكر». وهذه أقوال متناقضة،

فأغلب الظن أن الشيخ عبد الصبور شاهين - إن لم يكن كاذباً في مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير ويأثر رجعي، لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - رداً على ما نشر في جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) عن قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، وعن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (...) والآثار التى ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامى ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع : أعلن الأزهر (روز اليوسف ٣ مايو ١٩٩٣ ص ٣) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى»، وأضاف المتحدث الإعلامى : «إن الأزهر يضم لجنتين فقط : اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد، ولم يتم إثارة «قضية أبو زيد» فى أى منهما.

وبصرف النظر عن أكاذيب عبد الصبور، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» - إن صح - لم يشفع لمؤلفه فى أن يحظى إنتاجه العلمى بالقراءة الموضوعية نفسها غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائماً منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابى فيما كتب تقریظاً له، وهو كثير. وكان عبد الصبور شاهين فى انتظار الفرصة لى ينقض على خطاب «أبو زيد» النقدى. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لا بد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين فى تقريره المغرض، والذى تولدت عنه - بآليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التى تصدر مانشيتات بعض الصحف.

فى أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآنى من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوى المعاصر وأبواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزبوجة للنص، تلك الطبيعة التى تجمع بين الإلهى والبشرى. الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التى أوحى بها كلامه هى اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفى أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهى صفة متواترة. والرسالة تعنى الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل فى اللغة تعليم الله سبحانه وتعالى لأدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد فى سورة البقرة وبناء على فهمه فهماً حرفياً - فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية - التى لا نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. ومعنى ذلك أن الجانب البشرى فى الوحي، سواء من جهة المتلقى الأول وهو النبى (صلى الله عليه وسلم) أو من جهة اللغة، هو الذى يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكى نزيد القضية وضوحاً وبروزاً جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفى بشريته، وكونه بشراً من لحم ودم لا ينفى المعجزة الإلهية لهذا الميلاد، وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله»، الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية أُلقيت إلى مريم. وهى مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين

يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرآن، ويدافعون عنه في مواجهة خطر مزعوم. إن سعى الباحث لإنتاج وعى علمي بالدين وتفسير عقلاني للنصوص يُدخل التاريخ ومصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه هو الخطر الذي يحسه الخطاب الديني. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعى إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير في أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عند الإلهي، ويتصورون للقرآن وجوداً أزلياً في اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أى أن للقرآن وجوداً خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية في العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث في أكثر من سياق من نقد أصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذي حول الخلاف الفكري إلى نزاع سياسي تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢).

الخلاف إذن خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعاً بين «الظاهرة» في ذاتها، وبين «التصور» الذي ينتجه الناس في عصر معين من الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التي ينتمى إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البعد البشري لظاهرة الوحي - والقرآن من ثم - فإنه لا

يريد إلغاء البعد الإلهي. إنه يسعى لتأصيل وعى كلى للظاهرة نقيضاً للوعى الجزئى المؤدى إلى خلق «الكهنوت» الذى يحتكر حق التؤيل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. فى هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيراً من الأدلة الخطابية التى يمكن لأصحاب الخطاب الدينى أن يفهموها : هل آدم الذى خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقاً لما جاء فى القرآن - بشر أم إله ١٩ هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهي، فلماذا إذا قلنا إن للقرآن من حيث لغته - التى هى اجتماعية بشرية - جانباً بشرياً هو الذى يعنينا فى الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفاراً ملاحدة طاعنين فى القرآن والعقيدة ١١٩

يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره المشبوه تعليقاً على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغى بامتلاك الحقيقة فى الحكم على الأفكار : «والباحث فى هذا المقال يكشف أيضاً عن خلل فى الاعتقاد إذ يرى أن الإلهى إذا تجلى فى اللغة يكاد يكون بشرياً، وأن الإلهى تجلى فى القرآن (التنزيل) كما تجلى فى المسيحية فى صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومرفوض). ويواصل التقرير «ففى رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهي/الإنساني، وهى صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منهما أثر فى الآخر،

وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا ؟». ويعود عبد الصبور شاهين فى تعليقه على دراسة «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» ليكرر الاتهامات نفسها مضيفاً إليها تزييف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد. ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلاً فى قسمه الأول لمستويات السياق التى يجب الاهتمام بها ومراعاتها فى فهم النص القرآنى. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلاً تاماً، قافزاً بشكل مباشر إلى النتائج التى يرفضها عارضاً لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبد الصبور شاهين ناقلًا :

«يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشها فى القسم الأول. وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا». ثم يواصل عبد الصبور شاهين معلقاً ومصدرًا أحكامه التى لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقولة التى يؤمن بها وهى (أن القرآن منذ أن نزل على محمد أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهى) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبى أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن فى عالم الغيب إنكاراً لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعاً) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام

كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً» أ. هـ.

لن نتوقف طويلاً عند الأستاذ الجامعى (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذى لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التى تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة فى القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقى لا مجرد التلاوة. ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التى تكشف عن خطاب شاهين المتريص. الملاحظة الأولى البارزة : تصور الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن فى اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنها «تصور» - ضمن «تصورات أخرى» - لعالم الغيب الذى لا يصلح كما قال بحق موضوعاً للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» - وهو تصور كثير من أصحاب نظرية «القدم» - الحقيقة الثابتة فى عالم الغيب ؟ هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك «الغيب» ؟ أم هو الإرهاس ؟ إن قول الله تعالى عن القرآن : «بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ» لا يعنى بالضرورة المعنى الحرفى للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقاً مع المنهج العقلى للإسلام للتأويل المجازى للوح والكرسى والعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافاً فى «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذى منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة ؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التى حللناها فى «نقد الخطاب الدينى».

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزيف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان

عن «أسطورة» تصور الوجود الأزلى فى اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذى لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرك الشيخ ما هو جبل «قاف» هذا ؟ هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة فى الحديث عنه وربما نبع تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذى تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصور المتصوفة - والحرفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابى «فلسفة التأويل» خاصة ما كتب عن تأويل الحروف ؟ لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك ؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ.

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و «إهانة العقيدة» أحكام تفضى إلى ما أفضت إليه من نتائج، لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه فى نقد الخطاب الدينى من محاينة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الدينى. وفى سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد قطب فى الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين فى العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامى قرأنى. يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البيّنة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البيّنة) كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآنى» وبين الخطاب الدينى، فاتهمات الكفر يوزعها الخطاب الدينى على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال فى التقرير - فى حين أن الخطاب القرآنى يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة فى الخطاب القرآنى، بدءاً من المستوى اللغوى - الذى يعنى الستر والتغطية - إلى المستوى الاصطلاحي، والخطاب القرآنى فى النهاية - كما يعلم الشيخ - لا يستدل به بمثل هذه البساطة والخفة، التى يعيها أمثاله - عبر شاشات التلفاز فى المناسبات العصبية - على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هى أن أستاذ اللغويات - أو رئيس قسمها - لم ينتبه أو يشر - ولو من باب النقد والاعتراض - إلى أى من أدوات التحليل المستخدمة فى الأبحاث وهى كثيرة. ويعنى ذلك أن «الخيانة» العلمية التى يقتربها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهى إلى الابتذال فالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ

للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم. ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك في إحدى محاضراته : لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث ؟؟ كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج - كل هذا الإنتاج - خمسة وأربعون جنيهاً فقط !

(٦)

يتضاؤل إلى جانب اتهام «الطعن في القرآن» مسألة «الطعن في الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمى بشر يخطئون ويصيبون. لقد اختلفوا إلى حد القتال بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة في جانب مناهض لعلى بن أبى طالب. وقبل ذلك اختلف كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهاد أبى بكر التوزيع بالتساوى وعدم منح السابقة فى الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخروياً. وكان رأى عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من آمن بعد الفتح. هذا الخلاف أفضى إلى نتائج فى السياسات انعكس أثرها على الأوضاع. حين يتصدى البحث العلمى بالتحليل للعوامل التى كانت تؤثر فى هذه الخلافات : هل يخرج ذلك من دائرة الإسلام ؟ هذا ما يحاول الخطاب الدينى أن يصوره.

الخلاف فى السقيفة عشية وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التى حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها ؟ كيف نقرأ التاريخ إذن ؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين

فلا نتعلم ؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضي التى يؤدى الوعى بها إلى حسن التخطيط للمستقبل ؟ كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الدينى ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعى. يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضى وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص، وهذا هو «الكهنوت» الذى يكرسه الخطاب الدينى، ويزعم لنا أن لا كهنوت فى الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التى ذكرتها كل المصادر، والتى اختلف العلماء فى تحديد المقصود بها، وهى ظاهرة تتعلق باختلافات فى قراءة القرآن وصلت ببعضهم - ومنهم عمر بن الخطاب فى إحدى المرويات - إلى تخوم التشكك فى صحة قراءة القارئ الذى استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب - درس هذه القضية فى أطروحته للدكتوراه، التى نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أى منذ ربع قرن من الزمان. فى هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين :

«فالذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل لما لا يتغير به المعنى المراد» (ص ٤٢) ثم يعود فى (ص ٧٧) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة القرآن بسبعة أحرف، ويتساءل

هل كل هذه القراءات مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم ؟ أى هل هى قراءات بالسمع تدرج فى مفهوم «السنة» ؟ ويجب عن هذا السؤال قائلا (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا فى مقدورنا أن نعطى عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذى يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقراراً منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقراراً لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتى بحروف النبي على وجه الدقة، لاختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة.

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦، يدرك أن «الأحرف السبعة» هى اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبي، بل ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآناً كثيرة ؟؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يُنكر الحقائق العلمية التى يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التى أدت إلى إلغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قريش. الفارق بين الباحث وبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التى قضت على تعددية القراءة. وقد يكون التفسير الذى يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل فى دائرة الخلاف الفكرى. لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق. ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخطأ، بل والخيانة العلمية. ويرى الباحث -

وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامي - كما يعبر عنه في القرآن وفي مسلك النبي - مشروع عربي إنساني، من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التي أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذي شرحناه في «نقد الخطاب الديني». هذا المشروع تحول في المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف. وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعي الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التي حدثت بعد ذلك في ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بنى هاشم وبنى أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقعاً منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضر» كما ورد في كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضرى إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إيذاناً بانتقالها إلى البيت الأموي، الأمر الذي أجج الصراع. قد يكون هذا التحليل صائباً، وقد يكون مخطئاً، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقول عبد الصبور شاهين على الباحث. في سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشي، أو قراءة قريش، في تسجيل القرآن، وكل قارئ لكتاب «المصاحف» للسجستاني يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد إنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل في قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمي.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة في عصر النبوة وعن تثبيتها في عصر عثمان : «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا في مجال معين من الانتماء الأيديولوجي، الذي يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصداً إلى التشويه، كأن المسلمين عرفوا في عهد النبوة (قرآنات) كثيرة فوحدتها خيانة عثمان في قرآن واحد»، هل تحدث أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية وسياسية طبيعية في المجتمعات البشرية ؟ وغنى عن البيان أن وعى الفرد أو نيته - في التحليل الاجتماعي - ليس هو بؤرة الاهتمام، فلتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها في التطور، بصرف النظر عن «نوايا» الأفراد وضمائرهم. لكن عبد الصبور شاهين يُصرُّ على استخدام مفردات «التأمر» فيقول على لسان الباحث : «إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقي الخلفاء الراشدين من سلسلة التأمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءاته وفقاً للهجات العربية المختلفة، فالغى كل القراءات لحساب القراءة القرشية، وهو كذب وجهل وافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هي بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بمنزعة قبلية استثماراً لمؤامرة السقيفة واستمراراً لطفيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتنكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف،

السبعة اختلاف لهجات، ويقرر فى ثقة يحسد عليها أنها «سنة متبعة» وهو ما تردد فى قبوله سنة ١٩٦٦. من الكاذب ومن الجاهل ؟ «من المفتري» ومن تحدث عن تأمر ومؤامرات، إلا عبد الصبور شاهين. لكن عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٢ لا تنتهى فيعود ليكرر ذلك فى تقريره مرة ثالثة، حيث يقول «ثم نجده (الباحث) يخوض مرة أخرى فى موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثلة فى اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الدينى - القرآن - وفقاً للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأى مربود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقاً، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة فى مخطاتها».

(٧)

هذا الكم من المغالطة والخطأ الذى مارسه عبد الصبور شاهين ضد «نقد الخطاب الدينى» اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب، أى من الفصل الأول تحديداً علاوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد للمنهجية المستخدمة فى الكتاب للكشف عن «آليات» الخطاب الدينى، أو فى تحليل «منطلقاته». كل ذلك غائب تماماً رغم أنه موضوع الفصل الأول من الكتاب.

من العبث بعد ذلك كله أن نسأل عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثانى والثالث من الكتاب. لم ير الرجل الفصلين

المذكورين فضلاً عن أن يقرأهما، لأن غمامة «العداء» والرغبة العارمة في «القتل» و«الاغتيال» حوّلت عضو لجنة الترقّيات إلى ما يشبه الكائن الهاج الذي يضرب برأسه في كل اتجاه، ومن شأن مثل ذلك الهياج أن يصيب صاحبه بالعمى الأكاديمي، والأعجب من ذلك ما حدث في اجتماع اللجنة التي تبنت هذه المغالطات لتعبّر عن رأيها الجماعي. ويزداد العجب ليصل إلى درجة الذهول حين تقف الإدارة الجامعية - ممثلة في رئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة ونائبه آنذاك أيضاً محمد الجوهري - وراء هذا «الهرء» ضاربة عرض الحائط بتقريرى مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب.

الفارق بين تقرير عبد الصبور شاهين وتقرير محمود على مكى يجسد الفارق بين «الواعظ» و«الأستاذ». الأول لا يقبل الاختلاف لأنه يتصور امتلاكه للحقيقة بحكم الأقدمية وبحكم الزى والسمت والهيئة والمنصب، بينما يقف الثانى هادئاً راسخاً شامخاً يقدر كل جهد ويختلف اختلاف الأنداد، ولا ينقص من قدره أن يلمس نبوغ التلميذ وتفوقه. «الواعظ» يسوؤه أن يتفوق عليه أحد لأنه يتصور ذلك نزاعاً على السيادة، بينما يغمّر «الأستاذ» السرور والبهجة لأنه ينشغل بتقديم المعرفة لا بنمو حسابه - أو حساباته - فى البنوك.

وعبد الصبور شاهين هجر «الأستاذية»، أو لنقل بالأحرى أن الأستاذية هجرته، حين اختار أن يكون وكيلاً «للريان»، أى حين اختار أن يكون طالب «مال» متوهماً أنه قد نال كفايته من «العلم». توهم أنه شبع من «العلم» فانشغل بجمع المال مع أنهما شأنان متعارضان. كانت هذه النقلة

علامة تحول «الأستاذ» إلى «واعظ». وليته كان واعظاً حقاً يدعو الناس إلى قيم الحق والخير والخلق القويم، بل تحول إلى «واعظ» بالأجر ومفتٍ تحت الطلب. هكذا يخسر الإنسان - ناهيك بالأستاذ - نفسه، حتى لو كسب العالم كله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ينزعج عبد الصبور شاهين انزعاجاً لافتاً من «النقد»، ويرى أن «النقد» سمة معيبة، وينغى على الكتاب في فصله الأول نقد الأزهر والدولة، ويكاد عبد الصبور شاهين يستعدي الدولة ومؤسسة الأزهر على الباحث حين يصف المؤلف بأنه يتحدث بنغمة «حادّة». ورغم أن نقد الدولة ومؤسساتها جزء من مهمة المواطن، ناهيك بالأستاذ الجامعي - وعبد الصبور شاهين نفسه لا يكف عن مهاجمة كثير من مؤسسات الدولة في خطبه بمسجد عمرو بن العاص - فإن هذا العداء للنقد من جانبه ينصب على «نقد الخطاب الديني» في المحل الأول.

وهذا ما يفسر نفور عبد الصبور شاهين من نقد الباحث لفكر «سيد قطب»، الذي يتصوره عبد الصبور شاهين فوق النقد. إن فهم «الواعظ» للنقد كما هو واضح فهم مبتسر ومختل، إنه يخلط بين «النقد» و«النقض»، في حين أن الأول لا يعنى ما يعنيه الثانى من «هدم». وهنا نلاحظ أن فهم عبد الصبور شاهين للنقد لا يكاد يتجاوز فهم العوام وصغار الكتاب والشعراء الذى لا يتقبلون من الناقد لكتاباتهم وأشعارهم أقل من «الإطراء» و«المديح». «النقد» أداة وشرط من شروط المعرفة، أداة لتأسيس الجديد، وشرط للتمييز بين الجوهري والعارض في القديم أو السابق.

ونقد خطاب سيد قطب، بل ونقد الخطاب الدينى جملة، لا يُخرج

الباحث من دائرة الإيمان كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس - ونجح للأسف مع بعض أعضاء اللجنة العلمية - بقوله : «إن الباحث وضع نفسه مرصداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيّات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة». ولا نريد أن نطيل فى هذه النقطة فقد تكفل رد قسم اللغة العربية بإبراز هذا الخلط والتزييف من جانب كاتب التقرير.

تبقى جزئية مضحكة مبكية فى تقرير عبد الصبور شاهين فى مناقشته، أو بالأحرى فى هذيانه، لكتاب «نقد الخطاب الدينى»، تلك هى النقطة المتعلقة بالدفاع عن «سلمان رشدى»، والربط بين روايته «آيات شيطانية» ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ. عبد الصبور شاهين يدعى قراءة رواية «سلمان رشدى»، بدليل أنه يدعى أن الباحث «غالباً لم يقرأها»، وبدليل المخالفة نفهم أنه قرأها. الدليل الثانى الذى نستشف منه أنه قرأها قوله عنها إنها اشتهرت بالفساد والهلوسة، وأنها حفلت بنتن أدبى وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد.

هل هذه أحكام من قرأ الرواية ؟ لكن ليست هذه هى المشكلة، بل المشكلة أن عبد الصبور شاهين يزايد على الباحث، فضلاً عن أنه يدعى عليه بالباطل. لم يكن الباحث مشغولاً بقيمة رواية «سلمان رشدى»، وإنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدى وروايته فى سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» فى خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبت. أى أن الباحث كان فى سياق تحليل منظور عام وأفق ذهنى يتحرك فيه الخطاب الدينى ويحرك من خلاله الجماهير. لكن تعليق عبد الصبور شاهين حين أهدر السياق الذى ورد

فيه الاستشهاد أكد تحليل الباحث تأكيداً لا يحتاج إلى بيان حين وصف ما لا يعلم بالفساد والهلوسة والذنن الأدبي والعفونة، وحين وصف الكاتب بأنه «كافر مرتد».

والذى لا يعلمه عبد الصبور شاهين أن الباحث قرأ الرواية «آيات شيطانية» حين صدورها، وقبل تلك الضجة التى أثارها الخومينى. وفى رأى الباحث أنها رواية «رديئة» من المنظور الأدبى والجمالى. والروايات الرديئة يتجاهلها النقاد عادة فتموت موتاً طبيعياً، لكن «الضجة» التى أثارها الخومينى لحشد الجماهير خلف قضية وهمية أعطت للرواية قيمة نابعة من هذا «السُّعار» الذى تلبس بعضهم لقتل كاتب. هذا «السُّعار» نفسه أحاط - وما زال - برواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مع الفارق الأدبى والفنى بين الروایتين. وكثيراً ما يستطيل الجهال على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة فيخلقون حالة «تربص» بين «الدين» و«الإبداع». تلك هى القضية : أن يتصدى غير المتخصصين للحديث فى مجالات لا يجيدون الحديث فيها. وهذا ما فعله عبد الصبور شاهين متوهماً - أو موهماً الآخرين - أن «نقد الخطاب الدينى» يدافع عن «سلمان رشدى» ويضعه فى سلة واحدة مع «نجيب محفوظ».

وعبد الصبور شاهين «الواعظ» لا يكف عن المزايدة، فيتهم الباحث بأنه «يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى (أولاد حارتنا)».

والحقيقة التى يتجاهلها عبد الصبور شاهين ضارباً عرض الحائط

بأمانة الكتابة الفكرية أن رواية «أولاد حارتنا» في موقف مشابه تماماً لرواية «آيات شيطانية» من حيث موقف الخطاب الدينى منهما. لكن عبد الصبور شاهين يريد أن يتظاهر بالدفاع عن «نجيب محفوظ» وعن رواية «أولاد حارتنا»، والأولى به لو كان هذا قصده أن يدافع عن الرجل والرواية من على منبر مسجد «عمرو بن العاص» أو أن يناقش الشيخ محمد الغزالي وغيره من أقطاب الفكر الدينى فى موقفهم من الرواية.

والسؤال الآن : هل يجزئ عبد الصبور شاهين على الدفاع العلنى عن رواية «أولاد حارتنا»، أم أن القصد من وراء هذه المزايدة تشويه «نقد الخطاب الدينى» ؟ ومن الذى يتجاهل هنا «معايير النقد الموضوعى» : عبد الصبور شاهين أم نصر أبو زيد، الخطاب الدينى الذى يمثله الأول، أم «نقد الخطاب الدينى» الذى يمثله الثانى ؟ حين يتهم عبد الصبور شاهين «نقد الخطاب الدينى» بالخروج على معايير النقد الموضوعى ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، فإنه فى الواقع يكشف عن حقيقة ما حدث له حين رأى صورته متجلية واضحة فى الكتاب.

لقد نجح «نقد الخطاب الدينى» فى أن يعكس لعبد الصبور شاهين - ولأمثاله صورته، إن على مستوى الخطاب أو مستوى السلوك، وهذا ما يفسر حالة «الذعر» التى أصابته حين رأى صورته منعكسة على سطح مرآة «نقد الخطاب الدينى». وكان رد الفعل الأولى - وغير المتعقل بالطبع - محاولة التخفى وكسر المرآة، وذلك بإلحاق الصفات التى كشفها الكتاب بالكتاب وصاحبه. هكذا يتصور كثير أن ما ينعكس فى المرآة يرتد إلى المرآة ذاتها، فيسعون إلى تدميرها، وهذا بالضبط ما يحاوله عبد الصبور شاهين

حين يعكس صفاته هو على الكتاب : الخروج على معايير النقد الموضوعي،
وتجاهل أمانة الكتابة الفكرية.

ولنر الآن كيف يختتم عبد الصبور شاهين حكمه على «نقد الخطاب
الديني»، وهو الختام المسك الكاشف عن كل السمات التي شرحناها
وحللناها في الكتاب أو في هذه المقدمة. ها هو «الواعظ» يعتلي منبر
الخطابة حاملاً سيفه الخشبي طارحاً وراء ظهره كل ما تعلّمه في سنوات
حياته المبكرة، ملخصاً لنا وعيه ومستعرضاً فصاحته وبلاغته :

«واسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله
لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النعمة المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب في جدلية لتخرج بجدلية تلد جدلية
تحمل في أحشائها جنيناً جدلياً متجادلاً بذاته مع
ذاته، إن صحّ التصور أو التعبير».

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما تصور -
على «نقد الخطاب الديني» وعلى «مفهوم النص» وعلى «الإمام الشافعي»
بكل هذه الافتراءات، التي بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن في
القرآن والصحابة، مروراً بإنكار مبدأ «العلة الأولى» والتهجم على الغيب.
وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الديني المختلفة في مصر
وخارجها. إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدي لا يكف أبداً عن
العمل، فحوّل الخطاب الديني إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه في
حجمه الطبيعي : خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح في قتل الشخص أو في

حصاره، لكنه أبدأ لن ينجح فى إسكات الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على «نقد الخطاب الدينى» الذى لن يكف أبدأ عن النقد حتى تنجلي الظلمة عن العقل، وتتفتح نوافذه للنور.

الفصل الثانى

مشكلات البحث فى التراث
الإمام الشافعى بين القداسة والبشرية

كثير من اللفظ الذي أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهرياً من قراءة كتاب : «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، وهذا أمر غريب ومثير يستحق التأمل والتعليق: إلى هذا الحد تكون الدراسة التحليلية النقدية لفكر واحد من الأئمة جارحة للخطاب الديني، فيسارع إلى إثارة الشعور الديني عند العامة، دون أن يدرك أن هذا المسلك يتعارض مع كل الأطروحات السياسية التي يرفعها هذا الخطاب لحشد الجماهير ؟ مفهوم «الصحوة الإسلامية» يفترض تجديدًا في مجال الفكر الديني يجعله ملائماً لحاجات العصر، ويجعله قادراً على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التي تشغل الإنسان المسلم في واقعه من جهة، وفي علاقة هذا الواقع بالعالم من حوله من جهة أخرى، ذلك العالم الذي لم يعد جزائر وتجمعات منفصلة، بل صار في حكم القرية الصغيرة، بحكم تطور وسائل الاتصال ونقل المعلومات، وهل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول «تراث» هذا الفكر تناولاً تحليلياً نقدياً، يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفى بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة ؟

والتساؤل الثاني الذي يطرح نفسه : هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشراً مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثاً يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد كما فكروا هم واجتهدوا ؟ أم أن الخطاب الديني يرفع لواء «الاجتهاد» و «التجديد» بشرط

أن يدور المجتهد والمجدد فى إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم ؟
والسؤال الثانى يتولد عنه سؤال ثالث - جارج هذه المرة - هل الموقف
الدفاعى الذى يحتتمى به بعض ممثلى الخطاب الدينى ضد تحليل أفكار
الشافعى ونقدها هو فى الحقيقة دفاع عن الشافعى الذى أنجز مشروعه
الفكرى فى القرن الثانى الهجرى، وتوفى فى أوائل القرن الثالث، أم هو فى
الحقيقة دفاع عن «التقليد» الذى يحتتمى باسم الإمام الشافعى بكل ما يمثله
فى الضمير الإسلامى من قيمة علمية وفكرية ؟

فى طرح هذا السؤال الأخير ينكشف المستور فى بنية الخطاب
الدينى، فهو خطاب يحتتمى بالتراث ويحوّله إلى « سائر » للدفاع عن أفكاره
هو ذات الطابع «التقليدى» الذى يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه»
وذلك فى تعارض تام مع ادعاءاته السياسية . وهنا نكتشف أن الدفاع
المستमित موجه للطابع النقدي للخطاب الذى يطرحه الكتاب - خاصة حين
يكشف «خطوط» التقليد الخفية الممتدة من القرن الثانى حتى القرن الخامس
عشر الهجرى - «النقد» بمعناه العلمى أى المسلح بمنهج تحليل الخطاب هو
«العدو» الذى يريد الخطاب الدينى أن يفتاله، ولكى تسهل له عملية
«الاغتيال» تلك، يقوم بعملية إضفاء قداسة على الموضوع «خطاب
الشافعى»، تنأى به عن أن يكون موضوعا للدرس التحليلى النقدي . لكن
عملية «إضفاء القداسة» هذه يراد بها أن تُغَطَّى - فى الحقيقة - أطروحات
ذلك الخطاب الدينى، وتدارى تقليديته. إنهم يتصورون امتلاكهم للإمام
الشافعى وأفكره والتراث بشكل عام، ويتصورون بناء على ذلك أنه ليس من
حق أحد سواهم أن يكتب عن الإمام الشافعى أو عن غيره من الأئمة .

الدليل على ذلك قول محمد بلتاجى - عميد كلية «دار العلوم» وأستاذ الفقه وأصوله - بين يدي تعليقه على الكتاب «إن .. كتب فى صلب تخصصى وهو الفقه وأصوله وهذا ليس تخصصه» (جريدة الشعب، ١٦ إبريل ١٩٩٣، ص ٢)، ويؤكد هذا مرة ثانية بقوله .. «إن .. كتب فى تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كتب فيه هو تخصص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريرى هذا». وليس الأمر فى الحقيقة محتاجا لهذا التبرير، فمن حق محمد بلتاجى، ومن حق كل مهتم بالتراث، أن يعلق على الكتاب وينقده لكن ليس من حق أحد الادعاء باستثنائ التخصيص، فضلا عن أن الحديث عن «التخصصات» بوصفها مناطق ملكية خاصة حديث يجافى أبسط مبادئ المعرفة العامة، وما هو بلتاجى يضع تخصصات «الفقه» و«اللغة» و«الآدب» فى جزر منعزلة . صحيح أنه يتراجع نسبياً عن حق الامتلاك هذا، ولكنه تراجع ينطلق من كون «المختص» بالمعنى السالف يمتلك الحقيقة المعرفية المطلقة للمجال الذى يتحدث عنه، يقول : «إنه ليس محرماً على أى باحث أو أى مسلم الكلام أو الكتابة فى الشريعة، ولكن عليه فقط إذا أقحم نفسه بدون علم فعليه أن يتحمل المسئولية العملية عن ذلك» .

ولا شك أن هذا كلام أقرب إلى الدقة والموضوعية، باستثناء هذا الجمع بين «الباحث» و«المسلم» فى امتلاك حق الكلام والكتابة عن الشريعة. هذا حق الباحثين فقط، من حيث صفتهم تلك - الانشغال بالبحث وامتلاك أدواته - لا من حيث أية صفة أخرى . الشخص «المسلم» لا يحق له أن

يتحدث أو يكتب لمجرد أنه مسلم، وإلا ضاعت الحدود الفاصلة بين «العلم» و«الدروشة» فضلا عن احترام التخصص الذى يبالغ فيه محمد بلتاغى. والخلط هكذا بين صفة «الباحث» وصفة «المسلم» هو بيت الداء فى ثقافتنا الدينية المعاصرة حيث حدود التمايز بين «العلم» و«الوعظ» غير واضحة، إذ كل من يمارس «الوعظ» يسمى عالماً، وكثيرٌ ممن يحملون ألقاباً علمية يكتسبون شهرتهم بصفة أساسية من ممارسة «الوعظ» سواء فى المساجد أو عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقرومة .

لكن حرص محمد بلتاغى على حق امتلاك التخصص يظل هاجساً مؤرقاً، وأعتقد أنه هو الذى نقله للدكتور مأمون سلامة - رئيس جامعة القاهرة السابق - الذى طرح على السؤال فى صيغة مُربكة حين قال فجأة فى سياق حوارنا حول تقرير عبد الصبور شاهين : «ما العلاقة بين قسم اللغة العربية والإمام الشافعى ؟ عملكم هو دراسة اللغة والأدب فقط، فلماذا تكتب كتاباً عن الإمام الشافعى ١٩» (١) وكان من الطبيعى أن يباغتنا السؤال - أقصد الدكتور أحمد مرسى رئيس قسم اللغة العربية آنذاك وأنا - ويربكنا بهذه الصيغة

(١) وقع هذا الحوار فى مكتب رئيس الجامعة ، وذلك قبل عرض موضوع « الترقية » على مجلس الجامعة . ولم يكن أحد يدرى أن الدكتور مأمون سلامة كان قد بيّث النية على عرض الموضوع بطريقة مباغتة على المجلس فى غير دورته العادية . كانت هناك جلسة استثنائية لمجلس الجامعة لمناقشة مشكلات « فرع الخرطوم » ، فأدرج مأمون سلامة الموضوع فى هذه الجلسة تحت بند « ما يستجد من موضوعات » .

المفاجئة والاستنكارية فى أن ، الدكتور مأمون سلامة أستاذ قانون،
وتصور أن الإمام الشافعى مجرد فقيه لا يدرسه إلا المتخصصون فى
الشريعة، لكن الدكتور أحمد مرسى أخذ يشرح لرئيس الجامعة بطريقة
مبسطة، تناسب المقام بالطبع، أن شاغل قسم اللغة العربية الأساسى هو
تحليل «الكلام»، وأن ما كتبه الإمام الشافعى، يدخل فى دائرة «الكلام» الذى
يهمنا تحليله . وأن هذا الشاغل يندرج تحت مفهوم علم «تحليل الخطاب»
وأنه لا يتعارض مع دراسات من زوايا أخرى لنفس «الكلام»، وسنعود لهذه
النقطة تفصيلاً بعد ذلك ! يكفى هنا القول إن كلام محمد بلتاجى
ومأمون سلامة، ومن قبلهما عبد الصبور شاهين، توهموا أن الكتاب
دراسة فى الفقه والشريعة وذلك استناداً إلى اسم «الإمام الشافعى» فى
عنوان الكتاب، ولم يقرأ الثلاثة باقى العنوان، وهو مركز الدراسة وبؤرة
البحث، «تأسيس الأيديولوجية الوسطية».

هذا الدفاع عن حق امتلاك «التخصص» هو فى حقيقته دفاع عن
«مناطق» من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمى
النقدى، لأن هذا الأخير سيكشف عن «عطن» التكرار، وإعادة دون إفادة،
فى كثير من الكتب والبحوث التى تسمى «علمية»، والتى يمنع البعض على
أساسها الدرجات، والرتب . ليس الأمر إذن دفاعاً عن الإمام الشافعى ولا
دفاعاً عن التراث، بل هو ابتزاز لمشاعر المسلمين الطيبين ليساندوا أصحاب
المصالح فى اغتيال المنهج العلمى التحليلى النقدى . والسؤال الآن، أين أكثر
احتراماً للتراث وتوقيراً له : أولئك الذين يكررونه بأليات الاختصار

والتلخيص اعتماداً على الشروح بون الأصول، أم أولئك الذين يتصدون للأصول فهما وتحليلاً ونقداً ١٩ الإجابة واضحة، فالفريق الأول لا يفعل أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه - والتراث هو ميراثنا الفكري عن الأسلاف - لأنه يكتفى باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتماداً تاماً فيتناقص مع مرور الزمن وتقل قيمته، ومع توالى الأجيال يتناقص التراث ويتاكل حتى الوصول إلى حالة «العوزة» و «الفقر» الفكري والعقلي. وهذا حال فكرنا الدينى الآن : أين هو من حيوية تراث القرنين الثالث والرابع، وأين هو من تسامحه وانفتاحه على كل الثقافات السابقة ١٩

إن الفارق بين الفكر الدينى الحالى والفكر الدينى الكلاسيكى فى عصور الازدهار - وقبل الدخول فى عصور التقليد - هو الفارق بين «التقليد» و «الإبداع»، بين «التعصب» و «التسامح»، بين «الانغلاق» وضيق الأفق من جهة وبين «الانفتاح» الحر الخلاق من جهة أخرى. أما الفريق الثانى من الباحثين (الوارثين) فإنهم يتعاملون مع التراث تعامل الذى يريد أن ينمى هذا التراث ويضيف إليه ولا يكتفى بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه. إن هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد، بل يتجدد بمداومة بحثه ودراسته وتحليله كلما استجدت مناهج واتسعت قدرة العقل الإنسانى معرقياً على إدراك ما لم يكن مدركاً، وعلى القدرة على قياس ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هى التى تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة لاكتشاف ما لم يكن ممكناً كشفه من قبل فى هذا التراث . وليس صحيحاً أنه لم يترك الأول للآخر شيئاً، وقول عنتره العيسى فى معلقته المشهورة :

هل غادر الشعراء من متردم .. أم هل عرفت الدار بعد توهم .
إنما يتعلق بإشكالية «التعبير» الشعرى، ولا علاقة له بإشكالية
«التقدم» الفكرى .

إن المتأخر يقف على أكتاف المتقدم، أى يقف على وعى الأسلاف
مضافاً إليه وهى عصره . وهو ما يمنحه اتساعاً فى الرؤية لم تكن متاحة
للأسلاف. استعارة الوقوف على «الأكتاف» تضيء هذه الفكرة، فالأعلى
يتسع مجال إدراكه، - ولو كان طفلاً - أكثر من مجال إدراك من يقف على
كتفيه ولو كان رجلاً ناضجاً. إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة
هى «الاحترام» الحقيقى، لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار
والتطور، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و«التوقير» الزائف،
بل تتجاوز ذلك الى «النقد» الذى يكشف عن ما فى هذا التراث من جوانب
ضعف منبعها «تاريخيته». إن الدرس العلمى الحقيقى يكشف «الإيجابى»
كما يكشف «السلبى» دون تعصب أو حمية زائفة أو تقديس لفكر بشرى
واجتهاد إنسانى .

(١)

والكتاب - كما سبقت الإشارة - ليس دراسة فى فقه الإمام
الشافعى من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة فى «نظرية المعرفة» كما
يطرحها فكر الشافعى من خلال علم الفقه. علم الفقه الذى «أصله»
الشافعى ليس هو موضوعنا، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التى أقام
عليها الشافعى وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية. ومرة أخرى ليس

المقصود «الأصول» التشريعية أو الفقهية التي يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد «آليات» التأصيل ذاتها من حيث هي عملية . - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة في «المنهج» بمعنى الفلسفى، وهو «منهج» لم يطرحه الشافعى طرْحاً مباشراً، وإنما نجده مبعثوثاً بطريقة «ضمنية» فى كل كتاباته. ومحاولة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعة من المسلمات التى تحدد منهجية القراءة الكاشفة.

أولى تلك المسلمات، أن أى مجال من مجالات المعرفة ليس مجالا منفصلا عن باقى المجالات الأخرى فى سياق ثقافة محددة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلا نو صلة بمجالات العلوم الأخرى فى الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقلّ قرباً كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة، وعلوم الحديث والقرآن هى العلوم المؤسسة الممتدة الصلة بكل العلوم تقريباً، هذه المسلمة هى التى سمحت لنا فى هذا الكتاب أن نضم الشافعى والأشعرى والغزالى فى سياق معرفى واحد، رغم اختلاف المجالات التى ساهم كل منهم فيها. الجامع لهم تلك المنهجية «الوسطية» التى تحدد لكل منهم بطريقته الخاصة - وفى سياق مجاله الخاص - كيفية صياغة الأفكار والمفاهيم.

المسلمة الثانية أن أى نشاط فكرى - فى أى مجال معرفى - ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التى تشغل الكائن الاجتماعى. والمفكر كائن اجتماعى يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعالٍ عن طبيعته الأساسية تلك. لذلك لا يمكن

النظر إلى فكر الإمام الشافعى بوصفه فكرا معلقا فى فراغ، ولا يمكن التعامل مع «الحقائق» التى يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تقبل النقاش أو الرد. الحقيقة الطبيعية نتاج لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها، وليست كذلك الحقائق المعرفية فى أى نشاط فكرى داخل دائرة العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية) .

وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها يردّها إلى جذورها الاجتماعية. من هنا أهمية التحليل الاجتماعى الذى يطرح على الفكر أسئلة غير معتادة مثل سؤالنا مثلا : لماذا احتاج الشافعى للدفاع عن «عربية» القرآن ؟ ولماذا ألح على الدفاع عن «السنة» ؟ مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمنى فى خطاب الشافعى، فنفهم من سياق تحليلات الشافعى التى تثيرها هذه الأسئلة أنه كان ينامض اتجاهات أخرى فى الثقافة لم تصل لنا أراؤها بشكل متكامل، هذا بدوره يطرح أسئلة أخرى تبرز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المحركة لفكر الشافعى والمحددة لآليات خطابه .

المسلمة الثالثة أن منهجية الفكر تكتسب صفة «الصدق» أو «عدم الصدق» من منظور «رؤية العالم» التى تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة فى تفاصيلها وإن تشابهت فى كلياتها. وبعبارة أخرى ثمة منظور كلّى إسلامى للعالم لا يختلف عند الجماعات (بالمعنى الاجتماعى أو المعرفى) المختلفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعة إلى أخرى ؛ فلا يمكن مثلا أن نعتبر أن رؤية العالم عند «المعتزلة» تتشابه فى تفاصيلها

مع رؤية العالم عند «الأشاعرة». وقد يدخل فى رؤية العالم الاعتزالية بلاغيون ونحاة وفقهاء ونقاد، والأمر نفسه ينطبق على الرؤية «الأشعرية» أو «الشيوعية» للعالم. وحين نُدخلُ «رؤية العالم» فى تحليلنا للفكر يصبح «الصدق» أو «عدم الصدق» أموراً نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعى. وهذا هو الذى يجعل ممكناً لنا الحديث عن «أيديولوجيات» مختلفة داخل النظام الفكرى الإسلامى، ويسمح لنا بوضع فكر الإمام الشافعى داخل منظومة الإيديولوجية «الوسطية» التى تفترض - منطقياً - أيديولوجيات أخرى تتوسطها .

وكلمة «أيديولوجية» أصبحت كلمة عربية بعد أن تم تعريبها فى مجالات الفكر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والفلسفى، كما فى مجال النقد الأدبى ونظرية الأدب والفن. وهى تعنى «المنظور» الذى يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والمحلل، بالمعنى الاجتماعى لا الدينى - أى المسموح به المرغوب والممنوع المعيب - بكل ما يتداخل فى بنية هذا المنظور ويشكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعى، وهى قوانين ليست حتمية ولا ضرورية كما سبق القول. هذه «الأيديولوجية» لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية، لأنها تعيد إنتاجها فى التصورات والمفاهيم التى تحكم وعى الفرد وتوجهه، وكون المصطلح ملتبساً فى ذهن «عوام» المتعلمين وبعض الباحثين بالفكر الماركسى - أو بالشيوعية - فإن هذا نتيجة لتفشى الجهل، ولسيطرة نزعة «الاستسهال» والتعامل مع المفاهيم بما يمكن أن يسمى «الفهم للوهلة

الأولى . إن مصطلح «أيديولوجية» ليس من إبداع ماركس ولا من نحت الشيوعيين، وإن كان يُعدُّ مصطلحاً من أهم المصطلحات التفسيرية في الفكر الماركسي . لكن أيديولوجية التشويه التي يمارسها بعضهم هي التي ربطت في ذهن الناس بين بعض المصطلحات كالأيديولوجية و«الجدلية» وبين الشيوعية. وبما إن الشيوعية في فهمها العامي والمبتذل بحكم أيديولوجية التشويه أيضاً مذهب إلحادي. فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك المصطلحات المشار، إليها، فيصبح كل من يستخدمها شيوعياً ملحدًا كافرًا والعياذ بالله، ولعل في هذا المثال نفسه ما يكشف عن معنى الأيديولوجية بحسبانها وعياً زائفاً، أى وعياً لا يتطابق مع الحقيقة .

المسلمة الرابعة : إن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الأيديولوجي . لم يكن ممكناً ممارسة أى صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل، أى النزاع على ملكية النصوص والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح التي تعبر عنها الجماعات الفكرية. إن تناول تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه نزاعاً حول « الحقيقة » يمكن حسمه، هو في الحقيقة نوع من التزييف الأيديولوجي للتاريخ والفكر معاً، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً متميزاً عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكرية الأخرى لا يعنى أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها ؛ فقد سيطر «المعتزلة» مثلاً فترة من الزمن على حركة

الفكر بمساعدة السلطة السياسية، والخليفة المأمون على قمعتها، ثم حدث انقلاب فكري في عصر «المتوكل» جعل السيطرة للحنبلية التي تم إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» عليها، وهو اسم نو طابع أيديولوجي واضح لأنه يعنى بدلالة المخالفة - نزع الصفة عن التيارات الأخرى المخالفة .

وهذا يقودنا إلى المسلّمة الخامسة وفحواها أن سيطرة اتجاه فكري بعينه لفترة طويلة من الزمن لا يعنى أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات «ضالة» و «كافرة» ؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تُعدُّ جزءاً من آليات الاتجاه المسيطر لنفى الاتجاهات المخالفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالباً، وهى آليات لا علاقة لها بمفهوم «الحقيقة» بالمعنى الفلسفى، لأنها آليات تفرض «حقائقها» فى الوعي الجماعى بعد أن تضاف عليها صفات السرمدية والأبدية. وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالفة هى «الحقائق» بالمعنى الفلسفى، بل هى أيضاً «حقائق» نسبية، لذلك يجب أن تحتل فى التحليل العلمى مكانة مساوية لـ «الحقائق» التى تطرحها الاتجاهات المسيطرة، هكذا يتعامل منهج «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطى لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى .

المسلّمة السادسة : أن «المستقر» و «الثابت» فى الفكر الدينى الراهن ينتمى فى أحيان كثيرة إلى جذور تراثية هنا وهناك . قد تكون الصلة واضحة بين الآنى الراهن وبين التراثى القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجل رد

الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجى. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجى لبعض ذلك «المستقر» و «الثابت» تنتفى عنه أوصاف «الحقائق الثابتة» أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة» . إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد» فبدخل فى مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشرى نو الطابع الأيديولوجى نصوحاً مقدسة. هذه المسألة السادسة تكشف لنا عن بعد الصراع الآنى بين منهج «تحليل الخطاب» ومنهج القراءات التكرارية التى لا تضيف شيئاً إلى ما سبق ؛ إنه صراع حول «الوعى» الإسلامى الراهن: هل يظل كما هو أسير التريديد والتكرار أم ينطلق إلى آفاق البحث الحر القادر على «فهم» التراث والتجادل معه، وإضافة إليه ؟

(٢)

وهنا ننتقل إلى توضيح بعض المصطلحات والمفاهيم التى بدت مستغلقة على أفهام كثير من أهل الاختصاص، فضلاً عن أفهام كثير من القراء العاديين :-

المصطلح الأول هو مصطلح «النص» وهو مصطلح يستخدم فى مجالين معرفيين متداخلين : هما مجال «علم تحليل الخطاب» من جهة، ومجال «علم العلامات» أو السيميوطيقا (السيميولوجيا أحياناً) من جهة أخرى . فى مجال علم العلامات يتسع مفهوم مصطلح «النص» ليشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدى إلى إنتاج معنى كلى. وفى ظل هذا المفهوم يندرج النص اللغوى كما تندرج النصوص غير اللغوية

كالاحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام ونافذة العرض، هذا فضلاً عن الفنون السمعية والبصرية كالموسيقى والتمثال واللوحة الفنية، والكاريكاتير.. إلخ. لكن مصطلح «النص» في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلى، ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما - السيميوطيقا وعلم تحليل الخطاب - قائماً، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء؛ ذلك أن علم العلامات (السيميوطيقا) هو العلم الأشمل الذي يعتبر علم تحليل الخطاب جزءاً منه، وذلك على أساس أن «اللغة» نظام من العلامات تعد دراسته فرعاً من علم العلامات، رغم أنه هو الفرع الذي تأسس عليه الأصل، أو بعبارة أخرى هو الجزء الذي ينبع منه الكل، وتظل العلاقة بين المجالين علاقة تفاعل خصبة تثرى كلا منهما بحيث يصعب في كثير من الأحيان الفصل بينهما، إلا على سبيل الشرح والتوضيح كما نفعل الآن.

وفي مجال علم «تحليل الخطاب» - الذي هو مجال انشغال الباحث - ثمة تفرقة في النصوص بين «النص الأصلي» و«النص الثانوي»، النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي هو «القرآن الكريم» باعتباره «النص» الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة نبعت منه وتراكت حوله. والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني وهو نص السنة النبوية الشريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول، وإذا كانت السنة نصاً ثانوياً ثانياً، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعدُّ نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص

الأصلى الأول أو على النص الثانى الثانوى . ولا يجب أن يفهم من وصفنا للسنة بأنها نص «ثانوى» أن ذلك تقليل من شأنها، لأن المصطلح مصطلح وصفى لا يتضمن أى حكم قىمى. وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية» والسياق وحده هو الذى يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هى النصوص الأصلية، أم النصوص الثانوية الشارحة .

فى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أى تحولت - بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية - إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً فى ذاتها. وقد حدث ذلك فى كل مجالات المعرفة تقريباً، وفى مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير . وهكذا انحصر مجال الاجتهاد فى فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها. وتراجع بشكل تدريجى التعامل المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذى يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول إن العقل العربى الإسلامى ظل يعتمد سلطة النصوص .

وهذا ينقلنا إلى شرح المفهوم الذى يحيل إليه مصطلح «صياغة الذاكرة» فى الحديث عن التراث العربى الإسلامى فى عصر التدوين، وهو القرن الثانى الهجرى على وجه التقريب. والمصطلح مشتق من نظرية «الاتصال الثقافى» التى تتعامل مع الثقافة الجمعية - ثقافة الأمة والشعب أو ثقافة جماعة بعينها - بوصفها وعاءً يمثل ما تمثله «الذاكرة»

بالنسبة للفرد، إنها الذاكرة التي تحفظ للأمة وعيها بذاتها من جهة،
وبعلاقتها بما حولها من جهة أخرى. وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على
الحفظ والتكرار وتستند في عملها إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن
لها أن تتجاوز تلك الحدود وتُتمى فعالية الاستنتاج والتفكير اعتماداً على
مبادئ كلية وأصول منهجية . ويتوقف الأمر في كل حالة على نمط التربية
ونوع التعليم الذي يتلقاه الفرد . مثل الفرد يمكن صياغة ذاكرة الأمة وعقلها
- أى صياغة ثقافتها - بوحدة من الطريقتين، ويحدث ذلك عادة في مرحلة
انتقال الأمم والشعوب من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين . من هنا
يعتبر عصر «التدوين» بمثابة عصر تأسيس الأصول في تاريخ الأمة، وهو
العصر الذي ينتسب إليه خطاب الشافعي والذي شهد صراعاً بين
الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول في كل المجالات المعرفية
تقريباً .

وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن هذا العصر يُعدُّ عصر
التساؤلات الكبرى والاختلافات الخصبية العميقة حول قضايا «العقل والنقل»
و«الرأى والحديث» و«علوم الأوائل وديوان العرب» .. إلخ.. إنه العصر الذي
شهد «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى و«معاني القرآن» للفراء
و«الرسالة» و«الأم» - موسوعة الفقه - للشافعي. وقبل ذلك شهد «الموطأ»
لمالك بن أنس، و«الكتاب» لسيبويه وكتابات ابن المقفع في السياسة والأدب.
وبعد ذلك في القرن الثالث انهمر غيث المؤلفات التي نذكر منها كتب الجاحظ
وكثيراً من المؤلفات الفلسفية والكلامية التي ضاعت وحفظت لنا عناوينها

وأسماء مؤلفيها في «فهرست» ابن النديم ، وفي كتابنا عن الإمام الشافعي تحليل لبعض جوانب الصراع على تدوين الذاكرة بين «أهل الرأي» و «أهل الحديث» ، وعن دور الشافعي في محاولته «التوسط» الذي كشف تحليلنا لخطاب الشافعي أنه في حقيقته «انحياز» أيديولوجي لمذهب «أهل الحديث». لكن هذا المفهوم الخاص بآليات صياغة الذاكرة الجمعية يبدو غائبًا تمامًا عن وعي الذي كتبوا «تقارير» عن الكتاب .

كان الصراع يدور في مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافي - الفكري الاجتماعي - وهي هي «العقل» أم «النقل» ؟ ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعيتين تصورهما العقل الإسلامي متناقضتين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» أحدهما دون إغفال أهمية الآخر. وبعبارة أخرى : كان السؤال : إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له الهيمنة والسيطرة على الآخر ؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل» ، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك في صحة استنتاجات العقل ؟ وكان من الطبيعي أن يكون «التأويل» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل» في حين يتمسك أنصار «النقل» بالدلالات الحرفية محاولين قدر طاقتهم وجهدهم «توسيع» مجالات النصوص من جهة، والحرص على «شموليّتها» من جهة أخرى، وهذا ينقلنا إلى مفهوم آخر هو مفهوم «سلطة» النصوص، أو هيمنتها وشموليّتها .

ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن «النصوص» فى ذاتها لا تمتلك أى سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التى يحاول كل نص - بما هو نص - ممارستها فى المجال المعرفى الذى ينتمى إليه . إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذى يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة «النصية» لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التى تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعى. من هنا تصبح التفرقة بين «النصوص» والسلطة التى يضيفها عليها العقل الإنسانى ولا تنبع من النص ذاته. ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سلطة النصوص» هى فى حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعىة الشاملة للفكر الذى يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعانى خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات . إنها دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمى القائم على التحليل اللغوى للنصوص داخل القرائن السياقية المعقدة، التى شرحها الباحث فى بحث «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» (مجلة القاهرة، يناير ١٩٩٣) .

والسؤال الذى يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن «سلطة النصوص» هو : أليس هناك من سبيل لا بقاء العقل إلا برفض النصوص ؟ وهو سؤال ماكر خبيث لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى «سلطة النصوص» وهى السلطة المضافة على النصوص من جانب أتباع «النقل». والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب يدهى

وبسيط، هو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة، والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها، لفهم النص وشرحه وتفسيره. ولابد لنا هؤلاء المدافعون عن «النقل» بتشويه «العقل» والتقليل من شأنه : كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه ؟ لقد قام الإمام على بن أبي طالب في رده المعروف جداً والمشهور على الخوارج حين قالوا : « لا حكم إلا الله » بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال : « القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال » . والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغيب تماماً في الخطاب الديني المعاصر : أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى .

وهذا كله ينفي وجود «تصادم» بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص ؛ وذلك أنه حين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة بفعل الفكر الديني الذي حللناه في كثير من دراساتنا وأبحاثنا، تتضائل سلطة العقل . وفي تضال سلطة العقل يكمن التخلف الذي نعانيه على جميع المستويات والأصعدة . فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق قوله في الفقرة السابقة من أن سلطة العقل هي السلطة الوحيدة التي تفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص . والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثنائية لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص . والحقيقة أن معنى الخطاب الديني لتكريس سلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو في الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه وممثليه على باقي

العقول. وهكذا تتكرس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم، فيصبح الخلاف معها كفرةً وإلحاداً وهرطقةً وهي الصفات التي ألصقت بكل اجتهادات الباحث .

يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «المرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، أو تعبيران عن جانبي مفهوم واحد. وفي تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهوماً دينياً، بمعنى أنه لا ينتمي إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمي إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين . وأقصد بذلك أنه مفهوم تمت صياغته على مراحل متعاقبة وبأساليب وطرائق شتى حتى تم لأبي الأعلى المودودي صكه في مصطلح «الحاكمية» الذي استعاره منه سيد قطب، ومنه يمتح الخطاب الديني المعاصر بكل فصائله واتجاهاته في سعية لإقامة «الحكم الإسلامي» أو الدولة الدينية، على خلاف بين منتجي هذا الخطاب في المصطلحات رغم الاتفاق في المفاهيم .

ولأننا ناقشنا آيات الحاكمية الثلاث الواردة في سورة «المائدة» في دراستنا المشار إليها عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»، نكتفي هنا بمناقشة بعض النصوص القرآنية التي أوردها محمد بلتاجي في تقريره عن كتاب الإمام الشافعي (جريدة الشعب، ١٦ أبريل ١٩٩٣) وقد وردت بالترتيب التالي في التقرير المشار إليه :-

١- وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبيناً (الأحزاب: ٣٦)

٢- إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون (النور : ٥١)

٣- فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً (النساء: ٦٥)

٤- ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل: ٨٩)

٥- اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً (المائدة: ٣)

٦- وما اختلفتم فيه من شيء فحكمته إلى الله ذلك الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب (الشورى: ١٠)

٧- تكرار للآية المذكورة في رقم ٢ .

ولن نلتفت الآن إلى النزعة التعليمية والوعظية التي تمارس سلطتها بشكل مباشر على الكتاب وصاحبه من منظور الأعلى / أدنى، والأعلم / الجاهل، والمتخصص / عديم الخبرة. سنتجاوز مؤقتاً عن آليات الخطاب القمعي لنكشف أنها آليات تستر عواراً فاضحاً في «عقل» الخطاب ذاته. النصوص من ١-٣ أوردها بلتاجي ليقرر بها فكرة أن «العبودية» و «الإذعان» و «الانصياع» هي جوهر العقائد الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة. يقول بين يدي استشهاده بالنصوص الثلاثة الأولى : «ويدهي أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و (الإسلام) والذي لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً منها ...» الخ .

وعلى سبيل السجال - ليس إلا - ما رأى محمد بلتاجى فى عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم، وممارسات النبى صلى الله عليه وسلم، فى إعطاء «المؤلفة قلوبهم» نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليه فى القرآن نصاً لا يحتمل التأويل ؟ وما رأيه فى اجتهاده رضى الله عنه فى عدم إقامة حد السرقة - المنصوص عليه فى القرآن كذلك نصاً لا يحتمل التأويل - عام الرمادة ؟ وهل كان عمر بن الخطاب «ينكر» النصوص، كما اتهم بلتاجى الباحث فى حكم متسرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها ؟ ولماذا لم ينهض له باقى الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروه على «تعطيل النصوص»، وهى التهمة التى لا يكف «فهى هويدى» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك ؟ أغلب الظن أنه لا بلتاجى ولا هويدى يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سلطة النصوص» سلطة مضافة وليست سلطة ذاتية .

لو تأملنا الآية رقم (١) فى استشهاد بلتاجى ندرك على الفور آفة «الفهم للوهلة الأولى»، ذلك أن الآية تركيب لغوى شرطى عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين - ذكوراً وإناثاً - إذا قضى الله ورسوله أمراً. الحديث هنا عن المؤمنين فى عصر النبوة والرسول صلى الله عليه وسلم حاضراً يحكم بينهم ويقضى، إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه . وفى كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به. وهى الدلالة نفسها فى الآية الثانية التى عبرت عن الطاعة بالقول «سمعنا وأطعنا»، أما الآية الثالثة فهى

تشير إلى حالة «الاختلاف» الذي يصل إلى حد «الاشتجار»، ومن الطبيعي أن يكون الحكم هو الرسول، ممثل السلطة العليا الدينية والزمانية في المجتمع . في تلك الآيات الثلاث نجد حكم الرسول صلى الله عليه وسلم حكماً مباشراً، أى بحضوره الشخصى واستماعه لكل الأطراف بوصفة قاضياً وحاكماً. وهذه حالة ليست كائنة الآن، لأن ما هو بين يدي المسلم نصوص - أصلية وثانوية - تحتاج للفهم بإعمال العقل والاجتهاد .

إن «الانصياع» الذي يتحدث عنه بلتاجى ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعى المرتهن بوجود الرسول حاكماً وقاضياً فى شئون الدين والعقيدة. وفيما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة فى «شئون الدنيا» التى قرر عليه الصلاة والسلام فى أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. ولو صح تحليل بلتاجى لكان من الواجب على المسلمين الانصياع الدائم فى حالة «تأبير النخل» ومنزل الحرب الذى اقترحه الرسول بدلا من حفر الخندق . وعدم «انصياع» عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفى نفياً كاملاً صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم «العبودية» و «الانصياع» و «الطاعة» وعدم المخالفة الذى يفضى إلى الخروج عن حد الإيمان فى رأيه .

هكذا نكتشف أن كلام بلتاجى عن «الانصياع المطلق للنصوص المقدسة» يفضى فى الحقيقة إلى الانصياع لقراءته هو للنصوص، وهى قراءة - كما رأينا - تتجاهل أبجديات التحليل اللغوى ناهيك بمراعاة مستويات السياق التى أهونها «أسباب النزول» أحد علوم القرآن المعروفة جداً، والتى يشير إليها الجميع ولا يكاد أحد يوظفها كواحدة من مستويات السياق .

أما الآيات من (٣) إلى (٧) فيستشهد بها بلتاجي لتأكيد أن المبدأ الذي صاغه الشافعي لشمولية النصوص الدينية لكل مجالات الحياة بقوله : «ما من نازلة إلا ولها في كتاب الله حكم» مبدأ قرأني لم يَصِفْهُ الشافعي، وإنما صاغته النصوص القرآنية ذاتها . يذهب بلتاجي إلى أن هذا المبدأ الذي صاغه الشافعي هو المعنى «الحرفي» - أكرر «الحرفي» للآيات القرآنية التي يستشهد بها . ويحس الباحث بالخجل حين يضطر إلى تذكير أستاذ الفقه وأصوله - وعميد كلية جامعية - أن قول الله سبحانه «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» يجب أن يفهم على أساس أن عبارة «كل شيء» في الآية لا تفيد العموم والشمول ، وإنما هي كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام الذي يراد به الخاص». إن الفهم الحرفي الذي يطرحه بلتاجي هو الفهم العامي نفسه الذي يطرحه بعض الصبية الجاهل وبعض المتعلمين الذي يتكسبون من هنا وهناك بدعوى «أسلمة العلوم والمعارف». ولو صح هذا الفهم الحرفي المبتذل لتصورنا أن البشر لم يعلموا شيئاً على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن . وهذا هو ما يفعله جهال الصبية حين يتصورون أن البشرية قبل نزول القرآن الكريم كانت تحيا في جاهلية عمياء وفي حيوانية مطلقة . دلالة «كل شيء» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تمتد إلى ما وراء ذلك من معارف طبيعية واجتماعية حصلتها خبرة البشر في تسيير شؤون حياتهم .

والدلالة نفسها تنطبق على الآية رقم (٥) «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» فالمجال الدلالي للآية

يتمحور كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التي كرر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها. والآية السادسة «وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب» لا يكشف سياقها إلا عن دلالة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم «الذين اتخنوا من دون الله أولياء»، وهذا اختلاف مربوط إلى الله، أى إلى حكمه تعالى يوم القيامة (انظر الآيتين قبلها في السورة نفسها) .

وهكذا نجد أن مفهوم «شمولية النصوص» لكل الوقائع يلغى من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة . إنه المفهوم الذى يفضى إلى القول بالحاكمية وبتحكيم الفهم الحرفى للنصوص فى كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. إن اعتماد الخطاب الدينى على آيات الحاكمية الثلاث فى سورة المائدة، وعلى تلك النصوص التى استشهد بها بـ«لتاجى» هو من باب التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات لا تنطق بها . وفى ذلك تأكيد لقول الإمام على رضى الله عنه بأن القرآن بين دفتى المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال. هذا هو الوعى الذى يحاول الباحث نشره وإشاعته بين الناس دون تقليل من شأن النصوص الدينية الأصلية، ولا من شأن دلالتها فى سياقها ومجالها . وهذا ما كان موضوع تحليل مسهب فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» . ليس ثمة إذن دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهى الشمولية التى بدأت برفع الأمويين للمصاحف على أسنة السيوف، طالبين الاحتكام إلى كتاب الله فى صراع

اجتماعى سياسى . وهى الخديعة التى وقع فى أحابيلها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب رغم أنهم كانوا قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم . ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعرى - عابوا يطالبون بحكم الله متصورين أن النصوص تحكم حكماً مباشراً دون أن يقوم عقل إنسانى بفهمها وشرحها وتفسيرها .

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنسانى حراً يتجادل مع الطبيعة فى مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعى والإنسانى فى مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب . فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التى أضفاهم بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحاولوا قيوداً على حركة العقل والفكر ؟ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً .

إن الدين عامة والإسلام خاصة لا يقوم كما توهم بلتاجى على أساس «القسر» و «القهر» و «الإلزام»، أى لا يقوم على «العبودية» بالمعنى الذى يفهمه أصحاب «الحاكمية» أى بالمعنى الذى يفهمه بلتاجى، وهو معنى ليس بعيداً عن مفهوم الحاكمية، وإن تحاشى استخدام المصطلح. إن العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان كما يصوغها القرآن الكريم تقوم على أساس «حرية الاختيار»، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه «الحرية» محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان

عقيدة بعينها يكون مطلوباً منه «الطاعة» القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغى الأصل أبداً. إن «الطاعة» في الإسلام تقوم على «الحب» وهو بُعدٌ مفقود في تصور الخطاب الإسلامي المعاصر لعلاقة الله بالإنسان . هذا فضلاً عن أن القرآن يصوغ العلاقة بين الله والإنسان في بُعد «العبادية» وليس «العبودية» وفي هذا الفارق نحيل القارئ إلى الفصل الأول من كتاب «نقد الخطاب الديني» .

وإذا كانت سلطة النصوص سلطة مضافة كما سبقت الإشارة، وإذا كانت شموليتها لكل تفاصيل الحياة مبدأً تاريخياً تأسس في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، فالنتيجة التي ننتهي إليها أن إنكار أى من هذين الأمرين أو كليهما لا يعنى اعتداء على العقيدة أو استبعاداً للدين على عكس ما يروج له المبطلون من دعاة السلطة والسيطرة والهيمنة باسم الدين والعقيدة.

(٤)

من هنا تفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية ، وإن كان هذا لا يعنى عدم الالتفات لدلالاتها الأيديولوجية . في مناقشة عبد الصبور شاهين للكتاب في تقريره المشبوه يستشهد بالعبارات الأخيرة في الكتاب لصيوغ اتهاماً على درجة عالية من الخطورة، فحواه أن الكاتب يدعو إلى نبذ نصوص الإسلام والتحرر فيها ، ثم يتسائل مستكراً : « ماذا يريد للأمة بعد أن ألقى بالقرآن والسنة جانباً ؟ » . ويكرر محمد بلقاجي الاتهام نفسه متابعاً أستاذه وشيخه ، حين يلخص محتوى الكتاب في أمرين أولهما

- وأخطرهما بالطبع - « العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به » .

والعبارات التي يستشهد بها كلاهما من الكتاب عبارات منتزعة من سياقها انتزاعاً كاملاً جعلها فاقدة لمعناها ولدلالاتها . ومن هنا أمكن للدكتور عبد الصبور شاهين ، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون تثبيت ، أن يُسقط عليها المعنى الاتهامي الذي يفضى ببساطة وسهولة إلى التكفير .

العبرة كما أوردها عبد الصبور شاهين في تقريره هي : « وقد أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها ، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان في عالمنا . علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان » .

وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يفهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة . وهذا فهم مغرض تماماً وخاطيء تماماً ، والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التي يجب التحرر منها هي النصوص الشارحة التي حللها الكتاب على طول صفحاته . والفقرة التي انتزعت منها العبارة السابقة هي :

« هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية .. تعنى في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته » فالحديث هنا عن الشمولية التي أضفاها الشافعي على النصوص ، وليس عن النصوص ذاتها . هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحاً واقعياً ، وفي هذه الفقرة ، التي تعيننا هنا ، تلخيص هذه الدلالة الشمولية التي

أضفاما الإمام الشافعى على النصوص الدينية ، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات التالية :

١ - تحويل السنة النبوية - النص الثانوى - إلى نصّ مشروع لا يقل فى دلالة التشريعية عن النص الأول ، القرآن الكريم ، وهذا على خلاف ما كان مستقراً قبل عصره من أنها نصٌّ شارح وبيان .

٢ - توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها وكذلك عدم التفرقة بين « سنة الوحي » وسنة « العادات » .

٣ - ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص وتضييق نطاقه ، وهو أمر مشروح بالتفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التى تدور كلها حول فكر الشافعى وفكر من تابعه على النحو التالى :

« فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت ، وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع دينى أزلى عليه - كما رأينا فى اجتهاداته فى ميراث العبد ، وفى ميراث الأخت الوحيدة ، وفى مسألة زكاة الفراس (وهى اجتهادات نوقشت بالتفصيل فى ثنايا الكتاب) - أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه خطابه كله . إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل ، ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب له الاستمرار والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا » .

هكذا ما تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعى واجتهاداته - التى من

حق كل باحث الاختلاف معها - تلك الاجتهادات التي انتقلت إلى أبي الحسن الأشعري ومنه إلى الغزالي. وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية وإنما المنهج والطريقة، أي تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضي، والسير على منهج الاتباع والنفور من الإبداع. وتستمر الفقرة في حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها .

« وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص ، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التنوين - عصر الشافعي - طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة - والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي - كالعزلة والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية » .

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعي إلى التحرر من سلطة النصوص والذي فهمه عبد الصبور شاهين وأشياعه على النحو التالي :
« أول النصوص التي يؤكد على ضرورة التحرر منها : القرآن والسنة، ولكنه لم يحدد مفهوم هذا التحرر ، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الأيديولوجي الخاص؟ وماذا يريد للأمة عبد أن تلقى بالقرآن والسنة جانباً؟»
ولا يكتفى عبد الصبور شاهين بالصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده ، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هي النتيجة التي تتكرر في البحوث كلها. هذا الخلط الذي عمد إليه كاتب التقرير في فهمه لكلمة « النصوص » مسئول مسئولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريرة إلى المسجد، فمساجد مصر كلها ، ومنه إلى كثير

من الأقلام التى تؤمن بمنهج « النقل » و « الاتباع » ، وتجفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضى إليه من نتائج ، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار .

المشكلة الى نواجهها هنا فى تؤول عبد الصبور شاهين الذى تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المفروض الاتهامى، ولا القراءة المتربصة اللتين تُفضيان كلتاهما إلى التشكيك فى العقيدة والاتهام بالكفر والردة . هناك مشكلة أخطر هى مشكلة « عدم الفهم » ؛ لأن مصطلح « النص » من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفى علمى هو « علم تحليل الخطاب » . وهو مجال يفرّق - كما سبقت الإشارة فى الفقرة السابقة - بين الواقعة الأصلية أو النص الأول الذى هو فى حالتنا هنا « القرآن الكريم » ، وبين « النصوص الثانوية » الشارحة التى تراكت حول النصّ الأول ، ومنها النصّ الثانوى الأول وهو « السنّة » النبوية .

ومما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة « صياغة الذاكرة » فى عصر التدوين ، وهو مصطلح يبدو غائباً تماماً فى وعى كاتب التقرير، رغم إشاراتنا إليه فى صلب الكتاب أكثر من مرة ، وصفاً للعصر الذى أنتج الإمام الشافعى فيه خطابه . وهو مفهوم مشتق - كما سلفت الإشارة - من « نظرية الاتصال الثقافى » . يحلل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين « أهل الرأى » و « أهل الحديث » على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة : هل يتم بناء العقل الثقافى طبقاً لآليات الحفظ والترديد أم وفقاً لفعالية الاستنباط والاستدلال . وبعبارة أخرى هل تكون

« النصوص » هي الإطار المرجعي الأولى للعقل الجمعي ، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال ؟

النقطة الثالثة في مسألة «عدم الفهم» أو «القراءة المفروضة المتربصة» أن الحديث كله يدور في الكتاب عن « سلطة » النصوص لا عن النصوص ذاتها . إنها السلطة التي يضيفها الفكر الديني على النصوص ، وليس من الضروري أن تكون تابعة منها . هل كان عمر ابن الخطاب - مثلاً - غير مدرك لأهمية النصوص التي تضع « المؤلفات قلوبهم » ضمن من يستحقون نصيباً من الزكاة ، أو لأهمية النصوص التي تحكم على السارق بقطع اليد؟ هل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام ويطالب بالتححرر من النصوص ؟ ! الإجابة قطعاً بالنفي ؛ لأن عمر بن الخطاب كان ببساطة يدرك سياق النصوص ، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة. حين نادى بالتححرر من سلطة النصوص تكون دعوة التححرر موجهة « للهيمنة » وللشمولية التي أضفيت على تلك النصوص في سياق ثقافي حضاري بعينه.

بعد هذا الشرح والتوضيح تتكشف مستويات عدم الفهم من جهة ، والقراءة والتأويل المفروضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص» لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد في النهاية إلى تحويل « فهم » ما لتلك النصوص إلى سلطة شاملة .

(٥)

يكرر الدكتور محمد بلتاجي اتهام عبد الصبور شاهين

حرفياً، استناداً إلى النص السابق المنتزع من سياقه ، أى أنه يكرر
أخطاء عبد الصبور شاهين فى عدم الفهم وفى القراءة المفرضة
المتربصة ، لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين أنه يستتكر ربطنا فى الكتاب
نفسه بين مفهوم الشافعى لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية فى الخطاب
الدينى المعاصر (ولا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعيبه على هذا الربط من
جانبا، إن مفهوم « الحاكمية »، كما شرحنا تفصيلا فى الفصل الأول من
كتاب «نقد الخطاب الدينى»، مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية
لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو
المفهوم الذى طرحه لأول مرة أبو الأعلى الموددى فى الهند وباكستان ، ثم
نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم الذى يلقى من فهم الإسلام تلك المناطق
الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة فى قول النبى صلى الله عليه
وسلم « أنتم أدرى بشئون دنياكم ». واعتماد الخطاب الدينى فى تكريس
مفهوم « الحاكمية » على الآيات الواردة فى سورة المائدة، هو من باب
التأويل الذى ينتزع الآيات من سياقها ويضفى عليها دلالات ليست لها . لقد
تعرضنا لتحليل هذه الآيات فى دراستنا عن « إهدار السياق فى تأويلات
الخطاب الدينى ، مجلة القاهرة ، يناير ١٩٩٣ » كاشفين أن معنى « الحكم »
الوارد فى الآيات هو الفصل بين المتخاصمين ، أى أنه الحكم بالمعنى اللغوى
لا بالمعنى الاصطلاحي الذى يعنى النظام السياسى للحكم . لكن الدكتور
البلتاجى يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبأمثالها،
كان الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يقم بتحليلها .

وإذا كان لـ محمد البلتاجي عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعي» وإن كان قد اكتفى به دليلاً على صحة كل اتهامات عبد الصبور شاهين ، فإن عبد الصبور شاهين لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارئ الإنتاج كاملاً أن يتعامل معه بوصفه نصاً واحداً يفسر بعضه بعضاً ؛ لأن ما أُجْمِلَ في كتاب أو بحث يكون مشروحاً شرحاً تفصيلياً في بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان عبد الصبور شاهين قد أدرك أن للباحث مشروعاً فكرياً يقوم على دعائمه « التراث » و« التلويل » ، فقد كان ينبغي عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفه كلا موحداً. لكنه بدلاً من ذلك اعتبر ذلك عيباً فاسحاً في إنتاج الباحث ، ولم يدرك أن العيب يقع في جانبه هو لأن قراءته مبتسرة متربصة كيدية .

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتحرر من « سلطة » أضيقها بعضهم على هذه النصوص ، حين جعلوها نصوصاً ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهي دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي والقرائن السياقية المعقدة للنصوص والتي تم شرحها كاملة في بحث « إهدار السياق » . لذلك يصبح تكرار عبد الصبور شاهين للاتهام تعليقاً على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقالة : ثقافية التنمية وتنمية الثقافة «مجلة القاهرة ، العدد ١١٦ ، ١٩٩٠ م» قائلاً : « ولسوف نرى أنه يعنى بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة ، وهي دعوة خطيرة تكررت كثيراً في مواضع أخرى ، يريد بها نفى العلاقة بين

العقل والنص القرآني بخاصة ، مستخدماً المزيد من المغالطات ، وتزييف المفاهيم ، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال .

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام عبد الصبور شاهين ، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص ، بل من سلطة النصوص وهي السلطة التي أضفاها الشافعي والفكر الديني على النصوص. كما سبق أن شرحنا. ودعوتنا هي الدرس العلمي الذي يحدد مجال فعالية النصوص تحديداً دقيقاً بعيداً عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدد لدالاتها .

نطالب في كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شؤون الدنيا - التي نحن أدري بها كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم - وبين ما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهماً علمياً وتحديد المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التي اقتبسها عبد الصبور شاهين من « ثقافة التنمية وتنمية الثقافة » ، وأضفى عليها من عنده الدلالات المقضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة : « ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر ، فيحصل أدواته ، ويطور ألياته » . إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، وليتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب ... إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية ؟ أم يتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم

بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل
والفكر ١٩

(٦)

إذا كان كل من عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجى قد وافق
الأخر فى مسألة العداوة الشديدة للنصوص، وكراهية القرآن والسنة،
والدعوة للتحرر منهما « فقد انفرد بلتاجى باتهام آخر فحواه : « الجهالات
المترابكة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى »، وهو اتهام ينطلق مما سبقت
الإشارة إليه من دعوى « الاستتار » بالتخصص بوصفه « منطقة نفوذ »
محمية لا يجب الاقتراب منها إلا بإذن خاص . هذا فضلاً عن أنه اتهام
يعكس جهلاً مفضوحاً بموضوع الكتاب ، الذى هو بحث فى « الأيديولوجية »
الضمنية التى يمكن الكشف عنها من خلال تحليل خطاب الشافعى .

لكن الجهل الفاضح بموضوع الكتاب، وبمنهج التحليل وإجراءاته، لم
يمنع الدكتور بلتاجى من « التعامل » على الكتاب وصاحبه مستشهداً
بالنصوص القرآنية - التى سبق لنا تحليلها وكشف أخطاء الفهم للوهلة
الأولى من جانب بلتاجى - شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد ، وذلك
لكى يؤكد « سلطة النصوص » ومرجعيتها الشاملة .

وفى هذا الاستشهاد الذى يتجاهل مستويات السياق، وأبسطها
سبب النزول من جهة ، وسياق التركيب اللغوى من جهة أخرى ، يكشف
بلتاجى عن نزعة استعلائية فجّة، يتوهم صاحبها أن هذه النصوص
القرآنية مجهولة للمخاطب ، ويعبر عن هذه النزعة بطريقة يتصور أنها
ساخرة فيتسائل « فهل مرت عليه هذه النصوص - وما يماثلها - أم أنه

يجعلها ؟» ثم تتحول السخرية إلى اتهام صريح بالكفر حين يجيب عن تساؤله قائلاً : « الظاهر أنه يعرفها ويُنكرها » .

وإذا كان مثل هذا ما يذهب إليه بعض الصبية من الجبال وبعض المتعلمين ، فقد كان حرياً بمن يحتل موقع بلتاجى أن يربأ بنفسه، احتراماً لموقعه الأكاديمى على الأقل، عن النزول إلى هذا المستوى . ولكن للرجل عذراً أقبح من الذنب ، لأنه كتب تقريره فى عجلة من أمره مناصرة لأستاذه، من منطلق قبلى جاهلى، لكى يقدمه لرئيس الجامعة آنذاك - مأمون سلامة - مبرراً له قرار «رفض الترقية» الذى كان مضمراً فى نفس رئيس الجامعة. إنه منطق «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» مُفرغاً من الدلالة الإسلامية الناصعة التى أضفاها النبى على هذا القول حين سئل عليه السلام : كيف ننصره ظالماً ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : بأن تكفه عن ظلمه . ولقد كشف هذا المنطق القبلى الجاهلى عن وجهه جلياً فى قول بلتاجى : « وأنا إذا كنت قد أعددت تقريراً بسيطاً من تسع صفحات عن إنتاج واحد له ، فإن بقية إنتاجه تحتاج لكتاب كامل ملىء بالآلاف الأخطاء البديهية فى علم أصول الفقة » .

هكذا أوقع الرجل نفسه بنفسه ، فالإنتاج ليس فى «علم أصول الفقه»، ولو كان قرأ التقارير الثلاثة فقط عن الإنتاج - دون الإنتاج نفسه - لاكتشف بنفسه عملية التزوير الفاضحة التى يقوم بها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان قد قرأ « نقد الخطاب الدينى » فقط لكان قد أدرك أننا قمنا بتحليل مفهوم «الحاكمية» تحليلاً تاريخياً كاشفاً عن أساسه

الأيديولوجى فى التاريخ الاجتماعى السياسى. ولو كان الرجل قد قرأ بالإضافة إلى ذلك بحثنا «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى». لاكتشف أن آيات الحاكمية التى استشهد بها محلة تحليل منهجياً فى هذه الدراسة .

لكن ما للرجل والقراءة ، وماله واتباع الحق ، إنه من أتباع الرجال والقائلين : « اعرف الحق بالرجال ولا تعرف الرجال بالحق » أولئك الذين يفسدون فى الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. وما أسهل على أمثال هؤلاء « تعالى » و « التعامل » و « التكفير » ؛ لأنهم يظنون أنفسهم فى حماية من هو أكبر وأعظم . أليس بلتاجى فى حماية « شاهين » وهذا الأخير تحميه مؤسسات ودول وأموال ، فلماذا لا يتبع صاحبة - أو بالأحرى حاميه - فى « التكفير » ، وذلك حين يقرر فى بساطة متناهية وبرودة يحسده عليها الجلائون أن مؤلف الكتاب يعرف النصوص ولكنه « ينكرها » .

هكذا وكان الأستاذ الدكتور السيد العميد بلتاجى لا يعلم أن «إنكار النصوص القرآنية» هو إنكار لما يُعَلَّم من الدين بالضرورة . وكما كان الأمر سهلا عليه مناصرة لأستاذه وحاميه ، فما أسهله على تلاميذه ومريديه الذين تصدوا فى المساجد والمحاكم لتأليب العامة لمحاكمة الكاتب سعياً إلى قتله. ولقد بلغت الوقاحة الفكرية والسفالة الأكاديمية بأحدهم إلى حد الدعوة دعوة صريحة داخل أروقة الجامعة لاحتقار الكاتب ومقاطعته وتأليب طلابه عليه، فى حرب «قذرة» تستخدم الكلمة المطبوعة بدلا من الجنزير والمطواة والقنبلة. إن ما يسميه بلتاجى « الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى

والأصولى « اتهام ناتج كما قلنا عن عدم فهم لموضوع الكتاب ، وعن عدم إدراك لمنهج التحليل وإجراءاته . لذلك يقتبس بـلتاجى النتائج مُغفلاً المقدمات التى أفضت إليها، ومتجاهلاً لها تجاهلاً تاماً . ولأن هذه النتائج لا تتفق مع قناعاته الأيديولوجية - أو بالأحرى مع محفوظاته عن التراث - يقفز منها إلى أحكام ذات طابع تقريرى وعظى إنشائى ، ولكنها تتسم بالإضافة إلى ذلك بالحدة والقطع واليقين والحسم ، لأنه يتصور - بعقله غير الأكاديمى - أنها القول « الفصل » . فى تحليلنا لمفهوم « القياس » فى خطاب الإمام الشافعى وصلنا إلى نتيجة فحواها أنه مفهوم يعكس « رؤية للعالم » « تجعل الإنسان مغلولاً ومقيداً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية . » وفى هذا التحليل أدركنا علاقة التشابه التى تنطوى عليها رؤية الإمام الشافعى للقياس مع مفهوم « الحاكمية » فى الخطاب الدينى المعاصر « حيث يُنظر لعلاقة الله بالإنسان من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان » .

يقتبس الدكتور محمد بـلتاجى تلك النتيجة ويُغفل عامداً المقدمات التى أنبنت عليها ، وذلك فى عجلة تمكنه من الوصول إلى الحكم المطلوب ، حيث يقول . « وبدهى أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التى هى المفهوم « الحرفى » - مرة أخرى « الحرفى » - لمعنى (العبادة) و (الإسلام). والذى لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً » .

وهنا جانب الصواب الدكتور العميد من عدة زوايا : الزاوية الأولى
أنا بصدد الحديث عن رؤية الشافعى للعالم والإنسان ، أى بصدد الحديث
عن مفاهيم الشافعى الفكرية التى، كشفنا عن عناصر تشابه بينها وبين رؤية
العالم فى الخطاب الدينى المعاصر . ويحتاج الدكتور العميد أن يقرأ قليلا
حول مفهوم « رؤية العالم » الذى يعتمد عليه تحليلنا السابق. الزاوية الثانية
أن السيد العميد يوحد بين فهم الشافعى للنصوص - الذى يتماهى معه
ويتطابق فهم السيد العميد - وبين الدلالة « الحرفية » للنصوص المقدسة.
وهو تطابق خطير يلغى المسافة المعرفية بين « الفهم » - وهو عملية بشرية
نسبية - وبين « القصد الإلهى » ، أى يوحد بين « الفكر » و « الدين » . وهذا
التوحيد تعرضنا له بالتحليل والنقد فى كتاب « نقد الخطاب الدينى » الذى
لم يقرأه السيد العميد

والزاوية الثالثة التى جانب فيها الصوابُ السيد العميد، أن العقائد -
وعلى رأسها العقيدة الإسلامية - لا تقيم العلاقة بين « الله » و « الإنسان »
على أساس « العبودية » بالمعنى المتعارف عليه ، والذى يندرج فى حقله
الدلالى « الانصياع » و « الانقياد » . إن العقيدة الإسلامية خاصة تمنح
الإنسان حقه كاملا فى اختيار ما يشاء من العقائد ، والنصوص الدالة على
ذلك محفوظة معروفة . ولا نريد أن نُقلد العميد فى استعراض محفوظاتنا
من النصوص القرآنية ؛ لأن الطالب البليد يستطيع أن يجمع ما يشاء من
النصوص بالعودة إلى « المعجم المفهرس » . النصوص الإسلامية تؤكد
مفهوم « الحرية » من الألف إلى الياء ، و « الطاعة » التى يلتزم بها الإنسان

حين يختار عقيدته تظل طاعة أساسها الحرية الأصلية . فإذا كانت « الطاعة » فرعاً على حرية الاختيار، فليس من المعقول أن يؤدي الفرع إلى زوال الأصل المؤسس له .

وهناك في النصوص الإسلامية - وفي التراث الفكري الإسلامي - كثيرٌ مما يمكن أن يؤسس العلاقة بين « الله » و « الإنسان » على أساس « الحب » ، والنصوص كذلك أكثر من أن نشير إليها وأشهر . والقرآن الكريم - أخيراً - يصوغ العلاقة في بُعد « العبادية » وليس « العبودية » . ولو كان الدكتور بلتاجي أتعب نفسه قليلاً - من باب التثبت - وقرأ الفصل الأول من « نقد الخطاب الديني » لوجد تحليلاً لغوياً وثقافياً للفارق بين « العبادية » و « العبودية » .

بالإضافة إلى كل ما سبق يُغفل الدكتور بلتاجي إغفالاً تاماً سياق التحليل الذي أفضى إلى النتيجة السابقة عن رؤية الإمام الشافعي لعلاقة الله والإنسان، وإغفال السياق يجعل من السهل عليه الوثب إلى الأحكام التي تقنع قارئه بمخالفة الكتاب للعقيدة ومصادمة دلالاتها المستنبطة من التأويل الحرفي للنصوص الدينية .

والسياق هو رفض الإمام الشافعي للاستحسان الذي اعتمد عليه فقهاء آخرون قبل الشافعي مثل مالك وأبي حنيفة، ويعتمد الشافعي في رفضه للاستحسان على مجموعة من المقولات أهمها : أن الاستحسان يمكن أن يفضى إلى تعدد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان : « فيقول كل حاكم في بلدٍ ومفتٍ بما يستحسن ، فيقال في الشيء الواحد

بضروب من الحكم والفتيا . « وقرن الشافعي بين هذه التعددية في الفتيا والاجتهاد وبين « التنازع » المنهى عنه في القرآن الكريم . واستناد الشافعي إلى القرآن لرفض الاستحسان استناد فيه نظر ، وإنما أراد الشافعي أن يجعل من « الاستحسان » شيئاً مكروهاً بهذا الاستشهاد من جهة ، ويقول من جهة أخرى : « من استحسن فقد شرع »

ولكى يقبَح الشافعي مبدأ « الاستحسان » تقييحاً نهائياً - لحساب « القياس » المكْبَل - يعود إلى مبدئه الاثير عن وجود أحكام لجميع النوازل في النصوص الدينية . ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة ، قول الله تعالى : « يحسب الإنسان أن يترك سدى » ، وينتهي الشافعي إلى الحكم بأن كل « من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السُدى . وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى » . و« السدى » بحسب شرح الشافعي هو « الذي لا يؤمر ولا ينهى »؛ أي الحيوان . ويواصل الاستنتاج : « وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال ... ولا يقول بما استحسن ، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق » . في هذا السياق تم الحكم على رؤية الإمام الشافعي للعالم والإنسان ، وهي رؤية تكبَل الاجتهاد داخل دائرة « القياس » المشدود دائماً إلى « المثال السابق » لا يكاد يفارقه .

والغريب أن الشافعي الذي يرفض الاستحسان لما يفضي إليه من تعدد واختلاف يقبل هذا « الاختلاف » في حدود اختلاف القائسين ، بل ويدافع عن هذا الاختلاف دفاعاً مجيداً ومحيراً في الوقت نفسه (ص ١٠٦ من الكتاب) . وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردد في استخدام

« الاستحسان » وتفضيل « القياس » عليه، رغم أن كلا منهما يفضى إلى الاختلاف والتعددية . والتساؤل مشروع ، ولكن من منظور التعامل النقدي مع التراث ومع الفكر الفقهي والأصولي .. ولكنه ليس مشروعاً من منظور تقديس التراث وتقديس الأئمة والتوحيد بين اجتهاداتهم وبين العقيدة نفسها . والتفسير الذى طرحناه فى محاولة للاقترب من إجابة التساؤل السابق هو حرص الشافعى على شمولية « النصوص » ، يستوى فى ذلك القرآن والسنة والإجماع . وهو بحسب تحليلنا حرص يكشف عن أيديولوجية خاصة تختلف عن أيديولوجيات أخرى داخل منظومة الفكر الإسلامى . والأدلة على ذلك عديدة مستفيضة داخل الكتاب ، وهى أدلة يتجاهلها تقرير البلتاجى تجاهلاً تاماً متبعاً منهجية « التّصيد » نفسها ، وانتزاع الجمل والعبارات من سياقها ، فضلاً عن الوقوف عند النتائج بون عرض المقدمات تهويلاً للأمر وتزويراً على القارئ العادى .

(٧)

حين نذهب إلى أن « السنة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع » يتعالم الدكتور بلتاجى على الباحث مستخدماً لغة مبتذلة لا يصح التعامل بها ، وذلك حين يقول : « وهذا كله ضلالات متتابعة وجهالات متراكمة من المؤلف لبدعيات الإسلام . لأن السنة منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم كانت هى المصدر الثانى بعد القرآن الكريم » . ولو تأمل بلتاجى قليلاً لوجد أن عبارتنا السابقة ليست إلا صياغة لما قرره الشافعى نفسه من اختلاف الناس حول بعض السنن النبوية التى لا أصل لها فى القرآن الكريم ، فى

حين أنهم اتفقوا على السُّنن التي لها أصل في القرآن ، سواء تلك التي تكرر أحكام القرآن ، أو التي تبين مجمله وتوضح غامضه وتخصص ما ورد فيه مورد العام ، وهذا كله مشروح في الكتاب . ولو كانت السنة - على ما يزعم بلتاجي - متفقاً على حجيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر من الإمام الشافعي كل هذا الجهد الفكري ، سواء في « الرسالة » أو في كتبه الأخرى التي ضمتها مجموعة « الأم » . والشافعي في رده على الذين ينكرون استقلال السنة بالتشريع لم يستخدم لغة بلتاجي القطعية . ولو كان الأمر على مستوى الوضوح والقطع واليقين الذي يدعيه بلتاجي لاكتفى الإمام الشافعي بوصف رأى المخالفين بالجهل والضلال وكل الأوصاف التي تكرم بلتاجي على الباحث بها .

إن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة التي يسوقها بلتاجي للتدليل على أن « السنة » مصدر ثانٍ من مصادر التشريع . وليس كلام الشافعي ولا أدلته يقيناً مطلقاً معلوماً من الدين بالضرورة ، وذلك لأنه صاغ تلك الأدلة رداً على مفكرين وفقهاء آخرين كان لهم موقف من « السنة » مخالف لموقف الشافعي . وسيادة اجتهاد الشافعي وهيمنته في حيز « علم أصول الفقه » ظاهرة تاريخية ، أي ظاهرة يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ الاجتماعي للمسلمين. ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطق اليقين المطلق والحقيقة التي لا يمكن أن ينالها النقد .

لم يتعب بلتاجي نفسه في تتبع الكيفية المعرفية الموهقة التي عاناها الشافعي لكي يؤسس مفهوم « السنة » وحياً ، إذ كان عليه أولاً أن يصوغ

مفهوم « العصمة » صياغة إطلاقية تعنى انعدام الخطأ انعداماً تاماً من جانب الرسول عليه السلام . وهذا مفهوم تناقضه النصوص القرآنية التي نزلت في سياق عتاب للنبي قاسٍ في بعض الأحيان ، فضلاً عن كثير من الروايات التي خطأت بعض اجتهاداته عليه السلام . وكان على الشافعي ثانياً أن يجد لمفهوم « السنة » سنداً من القرآن، فكان تأويله للحكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن بأنها « السنة »، وهو تأويل ياباه السياق في كثير من الأحيان . وكان عليه ثالثاً أن يجعل مفهوم « الإلقاء في الروح » الوارد في بعض الأحاديث مساوياً لمفهوم « الوحي »، وذلك لكي يجعل « السنة » وحياً من درجة القرآن نفسها .

غير أن أخطر ما قام به الشافعي - ولم يلحظه بلتاجي في الكتاب - توسيع مفهوم « السنة » ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل « قول » قاله النبي عليه السلام « وحياً » . وقد تم هذا «التوسيع» الذي ألقى بشرية الرسول إلغاء شبه تام اعتماداً على تأويل قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » ، وهو تأويل لا يستقيم للشافعي ولا لغيره . لأن الضمير «هو» لا يعود إلى الضمير المستتر في الفعل « ينطق »، ولا إلى مصدر الفعل « النطق »، بل يعود إلى « القرآن » الذي كان يكذب به مشركو مكة أنه من عند الله. ولأن هذا التكذيب يتضمن تكذيباً لمحمد عليه السلام في دعواه، فقد جاء رد القرآن مشتملاً على نفى الكذب عن محمد « وما ينطق عن الهوى » وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحي من الله « إن هو إلا وحي يوحى . علمه شديد القوى » . (انظر تفسير الطبري ، الجزء ٢٧ ، ص : ٢٥)

هل كان الأمر يحتاج إلى كل هذا الجهد من الإمام الشافعي، لو كان الأمر « من بدهيات الإسلام » كما يقول بلتاجي ببساطة يحسده عليها الإمام الشافعي نفسه ؟ لكن هذا هو الفارق بين « الأئمة » والعلماء الحقيقيين ، وبين « علماء » السمات والهيئة والزي والشارة والألقاب . ينتج الأولون ما ينتجون من علم ووعي، وبالمكابدة والبحث ومناقشة الخصوم، بينما يعتمد الآخرون على ما أنتجه الأولون دون إضافة ، بل دون أن يرقى وعيهم إلى إدراك وسائل الاستدلال والاستنباط التي اعتمدها الأسلاف. ومع انعدام الوعي هذا لا مجال للنقد والتحليل، بل كل نقد وتحليل من منظور الخلف المستهلك فقط لفكر السلف إنما هو « هرطقة » وطعن في الأئمة . لقد صار فكر « الأئمة » - في وعي المقلدين - « ديناً » ، يستوى في ذلك أن يكون المقلد نجماً تليفزيونياً يفتي الناس في كل شيء ، وأن يكون عميداً لإحدى الكليات ، أو أن يكون استاذاً مساعداً ، ناهيك أن يكون سمكاً أو صبيحاً جاهلاً من « أمراء » الجماعات ، فلا فرق لأن « التقليد » حجاب على العقل الذي هو أخص خصائص إنسانية الإنسان .

إن كلمة « السنة » كلمة موجودة في اللغة العربية ، لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي لم يحدث في عصر النبي صلى الله عليه وسلم كما يزعم بلتاجي وغيره. وقول النبي لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن : بم تحكم ، أو بم تقضى - وليس السؤال عن الحكم بالمعنى السياسي بل عن الحكم بمعنى القضاء والفتيا - وكذلك إجابة معاذ بأنه يقضى أولاً بما في كتاب الله ، ثم بما في سنة رسول الله إن لم يجد في كتاب الله حكماً ، ثم باجتهاده إن لم يجد في سنة الرسول - كل ذلك لا

يعنى أن مصطلح « سنة النبى » كان محملاً بالدلالات التى نجدها فى خطاب الشافعى . كان المصطلح يستخدم مجرداً من الإضافة فيعنى الطريقة والعادة المتبعة ، وكان يستخدم مضافاً فتحدد الإضافة دلالة . وعلى ذلك فقول معاذ أنه يحكم أو يقضى بما فى سنة رسول الله إن لم يجد فى كتاب الله حكماً لا يعنى أن سنة النبى وحى بقدر ما يعنى أن ما كان يقضى به الرسول هو « السنة » والعادة المتبعة المقبولة .

إن قراءة واقعة « معاذ بن جبل » بآثر رجعى ، أى بعد أن أسس الشافعى مصطلح السنة بالشكل المشرح فى الكتاب ، هو المسئول عن هذا الالتباس فى الأذهان. ولأنه التباس متجذر فى التاريخ الفكرى والاجتماعى تحول إلى « حقيقة » لا يصح المساس بها .

ومحاولة تفكيك بنية هذا الالتباس يرد عناصره إلى السياق التاريخى الاجتماعى الفكرى لنشأة الأفكار وتطورها واحدة من الإجراءات المنهجية التى يعتمد عليها الكتاب . لكنها منهجية يعجز الفكر التقليدى ، أو بالأحرى الفكر « المقلد » ، عجزاً تاماً عن الإلمام بها فضلاً عن استيعابها ونقدها . ولا يبقى أمامه حينئذ إلا حيلة العاجز : القذف والهجو والتطاول والمغالطات و « التعامل » الزائف ، الذى يستند إلى المستقر والشائع بالمعنى العامى والمبتذل . إنه محاصرة « المعرفى » بسياج المعروف وطعنه بأيديولوجيا الشائع والمستقر ، وذلك لأن « المعرفى » يفامر بالدخول فى منطقة « المحظور » اجتماعياً وفكرياً .

وهذا المحظور يتجلى فى حقيقة ينكرها الحس الدينى الفطرى،

ويدافع عنها أصحاب المصالح بأقصى وأقصى ما يستطيعون : تلك هي أن الرسول صلى الله عليه وسلم حامل رسالة بلفها عن ربه هي القرآن ، وفي هذا « البلاغ » يكمن الوحي . أما سنته صلى الله عليه وسلم فمنها ما هو شرح وبيان ومنها ما هو اجتهاد ، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلفون . وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلى وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي ، أي لكلام الله سبحانه وتعالى . وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً ، واختفت الحدود والفواصل بين « الإلهي » و « البشري » ، ودخل الأخير دائرة « المقدس » .

وليس المهم هنا أن تكون النتائج المشار إليها نتائج مقصودة للإمام الشافعي، قصد إليها قصداً وعمد إليها ، لأن منهج تحليل الخطاب لا يدخل في « الضمائر » و « النيات » ، ولكن المهم أن الخطاب يفضي إلى تلك النتائج ، وأنها نتائج استقرت في الوعي الإسلامي، واكتسبت صفة « الحقيقة » مع أنها نتائج لفكر بشري . الأخطر من ذلك أن هذه النتائج المشار إليها تمارس تأثيراً في حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته وتعبقه من ثم عن قراءة ذاته قراءة مستبصرة ناقدة . والأشد خطورة من كل ما سبق أن تلك النتائج تتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام ، وهو مفهوم مغاير للوحي في الأديان الأخرى .

(٨)

ولأن البحث العلمي لا يكتفى بالتحليل وينزع كذلك إلى التفسير ، فقد

كان من الضروري إثارة التساؤل عن سر انحياز الخطاب الشافعي لمنحى «أهل الحديث» ضد «أهل الرأي»، خلافاً للاعتقاد السائد بأنه «توسط» بينهما من خلال منهج «توفيقى». ولأن الإمام الشافعي قدم في خطابه ما هو أكثر من مجرد «الانحياز» لفريق ضد فريق، فقد كان التساؤل عن سر الحرص على تدشين «السنة» نصاً مشرعاً تساؤلاً مشروعاً. ومرت أخرى ليس الحديث عن «الانحياز» حديثاً عن هوى شخصي بقدر ما هو حديث عن موقف فكري في سياق صراع بين اتجاهات ورؤى فكرية مختلفة.

وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة «المضمر» في بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه، ولذلك ينحل إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية تفحص محاولة الإجابة على كل منها إلى اكتشاف جانب من جوانب الخطاب. لذلك بدأنا بالتساؤل: لماذا كانت «عربية» القرآن في حاجة إلى دفاع من الإمام الشافعي؟ وقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤال آخر: هل هو دفاع عن «العربية» أم دفاع عن اللهجة «القرشية» التي استقرت لهجة معتمدة - أو حرفاً - في قراءة القرآن بعد استبعاد الأحرف الأخرى المذكورة في حديث الأحرف السبعة. وهذا التساؤل الثاني أدخل البحث في إشكاليات النزعة «القرشية» التي أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامي، ونجحت عشية وفاة النبي صلعم في واقعة «السقيفة»، ثم في حروب الردة، والصراع بين علي بن أبي طالب وخصومه في موقعة «الجمل» أولاً و«صفين» ثانياً، بعد أن انتقل الصراع بعد السيادة القرشية إلى صراع بين بنى هاشم وبنى أمية.

لم يتصور الباحث أن البحث في هذه الإشكاليات - الموصوفة وصفاً مُستَهْبا في كتب التاريخ خاصة كتاب نصر بن مزاحم « صفين » و « تاريخ الأمم والملوك » - لمحمد بن جرير الطبري - يمكن أن يسبب كل هذا « الانجرار » في جدار الصمت والبلادة الذي يريد له بعضهم أن يحجب الوعي الإسلامي عن فهم تاريخه وتراثه فهماً مثيراً يساعده في تجاوز أزمته الراهنة . إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التي يتولد فيها الأفكار وعلى أرضها يمارس الفكر فعاليات ، لأنه ليس فكراً في المطلق خارج إطار الزمان والمكان ، بل هو فكر ينتج بشر منخرطون بوعي أو بدون وعي في سياق الواقع الذي يعيشون فيه .

وكيف يمكن لخطاب الشافعي أن يكون خطاباً مفارقاً لكل تلك الملابس ، وهو القرشي الأورمة الذي يسرد « الربيع بن سليمان » راوي كتبه نسبة حتى هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف ، ويصفه بأنه « ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم » ؟ صحيح أنه أنتج خطاباً في مرحلة الدولة العباسية التي قامت على أساس الاستناد إلى العنصر الفارسي ، لكن الخلافات القديمة كانت ما تزال تمارس فعاليتها على مستوى النصوص والأفكار . من هنا يكتسب رأي الشافعي في رفض قراءة « الفاتحة » في الصلاة بالفارسية دلالة خاصة إذا قورن برأي أبي حنيفة ، وذلك بصرف النظر عن معايير الخطأ والصواب . ومن هنا أيضاً نفهم النزوع العلوي لدى الإمام ، هو النزوع الذي عرّضه لما يشبه المحنة في عصر الرشيد .

وليس من المستبعد في مثل هذه الحالة أن ينفر الإمام من النظام

العباسى ، خاصة بعد أن تولى المأمون مناصرة مذهب « الاعتزال » وما تبعها من محنة « خلق القرآن » ، فيرحل إلى مصر التى كان واليها آنذاك قرشياً هاشمياً . ومع ذلك فقد قبل الشافعى أن يعمل فى ظل هذا النظام بوساطة بعض القرشيين إلى والى « اليمن » الذى كان فى زيارة للحجاز ، وذلك فى مخالفة واضحة لموقف الفقهاء قبله ورفضهم العمل بالقضاء سواء فى ظل الأمويين أو العباسيين . لكن الإمام الشافعى لم يكن وحده الذى فعل ذلك ، فقد سبقه كل من أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى تلميذى أبى حنيفة .

ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التى وجدت فى خطأ طباعى فى الكتاب تكئة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها ، حيث تحولت كلمة « العلويين » إلى « الأمويين » فى صفحة كاملة . ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بلید - كما أقر الجميع - ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعى من النظام العباسى خاصة من المأمون ، فإن ذلك لم يلفت النظر ، لأن العين النازرة لا تقرأ ولا تفهم بل تتصيد . ولم يتنبه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعى - المصوب فى ثبت التصويريات فى آخر الكتاب - لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين لأن النسخة التى كانت بين يديه كانت مصححة باليد علاوة على ثبت التصويريات فى آخر الكتاب .

تنبه بلتاجى للخطأ وأشار إليه لا على أنه خطأ طباعى ، بل على أنه « جهل » من الباحث ، وقامت جريدة « الشعب » بدور « الطبّال » فى الرقعة ،

وعنها نقل مصطفى محمود وعنه نقل محمد الغزالي ، وهلم جرا . ثم كانت
ثالثة الأثافي « محمد جلال كشك » الذي راح على مدى خمس مقالات في
« أكتوبر » يعيد ويزيد ، ويرغى ويزيد ، ويؤلب العامة والخاصة ، رحمه الله
وغفر له ، وكان ذلك كله دليلاً على إفلاس المتهمجين ودلالة على قدر عقولهم
وقدراتهم . هكذا صار هذا الخطأ الطباعي دليلاً على تدنى المستوى العلمي
للباحث وهبوطه ، بحيث صار قرار الجامعة بعدم الترقية قراراً صائباً حكيماً
في نظر الحكماء من المتاجرين بالإسلام .

ليست ميول الشافعي للعلويين سرّاً من الأسرار ، وليس انحيازه
للقرشية والعروبة مما يقدح في شخص الإمام ، لكن المؤكد أن ذلك كله يمثل
عناصر « أيديولوجية » في الخطاب ، تحتاج للتحليل كشفاً عن بنية هذا
الخطاب ، لإعادة زرعه في التاريخ بعد أن انفصل عنه ، واكتسب بعض ملامح
الإطلاقية والقداسة . والدلائل التي يقدمها الكتاب من داخل خطاب الشافعي
تتجاوز مسألة قبوله للعمل ، بل وسعيه إليه ، مع بعض الولاة ممن لهم
توجهات قريبة من توجهات الإمام . ومن المعروف أن الدولة العباسية تقاربت
مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها ، وذلك على أساس الانتساب
المشترك إلى « البيت النبوي » ، فلم يكن الأمر يحتاج لقيام دولة « علوية »
لكي يقبل الإمام العمل فيها كما توهم المرحوم جلاك كشك . والدلائل التي
يقدمها الكتاب على انحياز « الشافعي » للقرشية والعروبة عموماً عديدة .

ونتوقف هنا عند دليل أشرنا إليه في الكتاب إشارة سريعة
تصورناها كافية بالنسبة للقارئ المتخصص على الأقل ، تلك هي احتفاء

الشافعى فى مسندة (على هامش الجزء السادس من كتاب « الام ») بالمرويات « الموضوعة » عن فضل قريش على الناس، والمنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم . ونورد فيما يلى تلك الروايات التى يرويها الشافعى ، ويقبلها بالقطع ، تاركين التعليق عليها إلى ما بعد إيرادها . ونلاحظ فقط هنا أن « المسند » كله يرويه « الربيع » عن الشافعى بلفظ « أخبرنا » ، ولكنه حين يصل إلى هذا الجزء من المسند يستخدم مصطلح « حدثنا » بدلا من « أخبرنا ». وهذا معناه من منظور « علم الرواية » درجة أعلى من التحمل لأن المصطلح « حدثنا » يعنى المشافهة العيانية المباشرة ، أى السماع مباشرة من الراوى ، فى حين قد يعنى المصطلح « أخبرنا » الرواية عن كتاب أو صحيفة كما يعنى السماع المباشر كذلك . وحرص « الربيع » على المخالفة بين « أخبرنا » و « حدثنا » يعنى أن هذه القطعة من المسند - الخاصة بفضل قريش على الناس - تتمتع بأهمية خاصة. والروايات تجرى كالتالى:-

١ - قَدِّمُوا قَرِيشًا وَلَا تَقْدُمُوهَا (= لَا تَتَقَدَّمُوا عَلَيْهَا) ، وَتَعْلَمُوا مِنْهَا وَلَا تَعَالُمُوهَا أَوْ تَعْلَمُوهَا (= أَى تَعْلَمُوا مِنْهَا وَلَا تَتَصَوَّرُوا أَنَّهَا يُمْكِنُ أَنْ تَعْلَمَ مِنْكُمْ) .

٢ - مَنْ أَهَانَ قَرِيشًا أَهَانَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ .

٣ - لَوْلَا أَنْ تَبْطُرَ قَرِيشٌ لِأَخْبَرَتِهَا بِالَّذِى لَهَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (هذا جزء من حديث وسيرد نصه كاملا فى رقم ٦) .

٤ - قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَرِيشٍ : أَنْتُمْ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ

ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا عنه فَنَلْحُونُ (تُقَصِّونَ) كما تلحى هذه
الجريدة ، يشير إلى جريدة فى يده .

٥ - يروى أنه صلى الله عليه وسلم نادى : أيها الناس إن قريشاً
أهل أمانة ومن بغاها العواثر أكبه الله لمنخريه ، يقولها ثلاث .

٦ - يروى أن قتادة بن النعمان وقع بقريش (= شتمها) فكأنه نال
منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مهلا يا قتادة ، لا تشتم
قريشاً فإنك لعلك ترى فيها رجالا أو يأتى منهم رجال تحقر عملك مع
أعمالهم ، وفعلك مع أفعالهم، وتغبطهم إذا رأيتهم. لولا أن تطفى قريش
لأخبرتها بالذى لها عند الله .

٧ - أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبي ذئب بإسناد لا أحفظه أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئاً لا أحفظه وقال : شرار
قريش خيار شرار الناس .

٨ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : تجدون الناس معادن فخيرهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا
فقهوا .

٩ - وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثنية بتوك، فقال : ما
هنا شام، وأشار بيده إلى جهة الشام ، وما هنا يمن، وأشار بيده إلى جهة
المدينة.

١٠ - عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء الطفيل بن عمرو
الدوسى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن دوساً

(= قبيلته) قد عصت وأبت فادع الله عليها ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القبلة ورفع يديه ، فقال الناس : هلكت دوس ، فقال : اللهم أهد دوساً وأنت بهم .

١١ - عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لولا الهجرة لكنت أمراً من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا وادياً أو شعباً [وسلك الأنصار وادياً أو شعباً آخر] لسلكت وادى الأنصار أو شعبهم .

١٢ - عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فى مرضه فخطب فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن الأنصار قد قضوا الذى عليهم وبقي الذى عليكم ، فاقبلوا من مُحْسِنِهِمْ وتجاوزوا عن مُسِيئِهِمْ . وقال الجرجاني (= أحد الرواة) فى حديثه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار ، وقال فى حديثه : إن النبى صلى الله عليه وسلم حين خرج بهشن إليه النساء والصبيان (= تسارعوا إليه هاشين باشين) من الأنصار فرق لهم ثم خطب فقال هذه المقالة .

١٣ - عن أبي هريرة قال : أتاكم أهل اليمن هم ألىن قلوباً وأرق أفئدة، الإيمان يمانى والحكمة يمانية .

١٤ - عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينا أنا أنزع على بئر استسقى (= يُخْرِج الماء من البئر بالدلو)، قال الشافعى رضى الله عنه : فى النوم ورؤيا الأنبياء وحى ، قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم : فجاء ابن أبى قحافة (يعنى أبا بكر الصديق) فنزع
ذنوباً أو ذنوبين (= دلوا أودلوين من الماء) وفيه ضعف والله يغفر له ، ثم جاء
عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت فى يده غريباً (كثر الماء وسال وعم
الوادي) فضرب الناس بعطن (بواد كثير الإبل لوفرة الماء) فلم أر عبقرياً
يغرى قريه (= يصنع مثل صنعه) .

ولنا على هذه الرويات ثلاث مجموعات من الملاحظات، تتعلق
المجموعة الأولى بعملية « الإسناد » التى تعتمد عليها تلك الرويات، وتتعلق
المجموعة الثانية من الملاحظات بالمتن ، أما المجموعة الثالثة من الملاحظات
فتتعلق بالدلالة العامة لتلك الرويات . فيما يتعلق بالملاحظات الخاصة
بالسند، فالملاحظة الأولى ملاحظة عامة فحواها أنه يغلب على سند هذه
الرويات « المراسيل » و « البلاغات » . و « المراسيل » هى الرويات التى
يروىها « التابعى » - أحد رجال الجيل التالى لجيل الصحابة - عن النبى
صلى الله عليه وسلم مباشرة دون أن يذكر اسم الصحابى الذى ينقل عنه
الحديث . أما « البلاغات » فهى مثل « المراسيل » ، ولكن التابعى يقول فيها
« بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ... » . وتتبدى أهمية هذا
الملاحظة فى أن الإمام الشافعى لا يقبل « المراسيل » و « البلاغات » إلا أن
تكون هناك رواية أخرى للحديث نفسه متصلة السند اتصالاً تاماً. لكن
الشافعى يتخلى عن شرطه هنا ويقبل « المراسيل » و « البلاغات » ، وهذا
أمر لا يخلو من دلالة .

الحديث رقم (١) يقف إسناده عند ابن شهاب الزهري الذى يقول إنه

بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، وكذلك الحديث رقم (٢) يقف إسناده عند عمر بن عبد العزيز وابن شهاب : يقولان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الرواية الثالثة تقف كذلك عند الحرث بن عبد الرحمن الذي يقول : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، وهي رواية جاءت بإسناد آخر فى رقم (٦) ينتهى عند محمد بن إبراهيم بن الحارث التميمي وهو تابعي كذلك . أما الحديث رقم (٧) فروى بإسناد لا يحفظه الشافعي ، والراوى الذى يروى عنه يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى قريش شيئاً لا يحفظه ، فالرواية كلها غير منضبطة إسناداً وممتناً .

الملاحظة الثانية المتعلقة بالإسناد أن كثيراً من الروايات المتصلة إلى الصحابي يروونها أبو هريرة ، وفى كثير من روايات أبى هريرة كلام قاله بعض الصحابة أنفسهم خاصة السيدة عائشة التى كثر نقدها لمروياتها . وأقل نقد وجه لأبى هريرة أنه يوهم أنه سمع الحديث عن النبى فإذا سئل : هل سمعته ؟ ذكر اسم الصحابي الذى سمعه منه ، هذا فضلاً عن قضايا كثيرة تتعلق بنزوع أبى هريرة إلى الإكثار من الرواية عن النبى خلافاً لموقف الصحابة حتى نهاه بعض الخلفاء عن الرواية ، لكنه عاد للإكثار بعد ذلك . ولا يتسع المجال لنا هنا لمناقشة إشكالية مرويات أبى هريرة التى كثر الكلام فيها بين المعارضين والمؤيدين . (انظر : ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص : ١٦ ، ٢٨ - ٤٤ . دار الكتب العلمية ، بيروت)

إذا انتقلنا من « السند » إلى « المتن » فإن أول ملاحظة يتعين إبدائها هى أن هذا الإعلاء من شأن « قريش » وبيان فضلها على الناس لا يقف

عند حدود الماضي أو الحاضر ، بل يمتد إلى المستقبل كما فى الحديث رقم (٦) ، وهو أمر يثير الريبة فى أن تكون هذه المرويات وضعت لنصرة الدولة العباسية ، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع « العلويين » بعد مرحلة « التقارب » معهم أول نشأة النظام . إن التركيز على « قريش » فى هذه المرويات يستدعى التركيز على فضل « آل البيت » فى التراث الحديثى الشيعى ، وكأن « الحديث » أصبح سلاحاً فى معركة الشرعية السياسية بين بنى العباس والعلويين .

الملاحظة الثانية، وربما الأهم، أن هذا الحديث عن « الفضل » المطلق لقريش أو لغيرها يعارض المبادئ الإسلامية الكلية المنصوص عليها فى القرآن الكريم وفى السنة المتواترة « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » .. إلخ . وما يخالف تلك المبادئ الكلية والأسس العامة يصعب قبوله داخل دائرة « النصوص » الدينية. وإذا خالفت الرواية القرآن الكريم فلا اعتبار بها ولا اعتداد ، لأن النصوص الثانوية لا يصح أن تخالف النص الأولى خاصة فى حالة وضوح الدلالة الظاهرية، ومعاوضة الأدلة المستنبطة من نصوص أخرى لتلك الدلالة .

الملاحظة الثالثة، أن كل تلك المرويات تتضمن شواهد ودلائل تدل على أنها من « الموضوعات » التى وضعت فى عصور متأخرة ، ذلك أن أحداً من الذين اشتجر بينهم الخلاف فى سقيفة بنى سعد لم يستشهد بواحدة من تلك المرويات. ولو كانت معروفة كلها، أو بعضها على الأقل ، لكان من السهل حصر الخلاف بين قريش والأنصار . (انظر : الطبرى : تاريخ الأمم والملوك،

الجزء الثالث ، ص : ٢٠٣ - ٢٠٤ ، وانظر أيضاً : الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، الجزء الأول ص : ٢٩ - ٤٢ ، الذى يورد أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « الإمامة فى قريش » فأنزعوا له منقادين ، ورجعوا إلى الحق طائعين « وهى حجة لم ترد عند الطبرى ، الأمر الذى يكشف عن البعد الأيديولوجى الذى وضعت هذه الأقوال لمساندته) .

أما عن الدلالة العامة لتلك المرويات ، فالملاحظة الأولى التى نبديها أن تلك المرويات الخاصة بالأنصار ومكانتهم ، رقم (١١) ، (١٢) إنما هى مرويات وضعت من قبيل « المصالحة » ، لأنها ما تزال تضع « الأنصار » فى منزلة من هم تحت حماية « المهاجرين » ولايتهم . ونحن نعرف من تاريخ الطبرى أن سعد بن عبادة الذى كان مرشحاً للخلافة من قبل الأنصار رفض مبايعة أبى بكر رفضاً تاماً ، كما نعرف أن المهاجرين استطاعوا استثمار الخلافات القديمة بين « الأوس » و « الخزرج » لكسر إجماعهم على ترشيح سعد بن عبادة . وليس من المستغرب والحال كذلك أن تكون هناك محاولة لرأب الصدع ومصالحة الأنصار ، خاصة مع حاجة « معاوية بن أبى سفيان » للإجماع عشية مقتل الخليفة الرابع على بن أبى طالب وتنازل الحسن بن على له عن « الخلافة » فيما عرف بعام « الجماعة » .

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية والتى تتعلق بالرواية رقم (١٤) ، لأنها تستدعى ما ذهبنا إليه بعض طوائف الشيعة من رفض خلافة كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، فضلاً عن عثمان بن عفان ، على أساس أنهم جميعاً اغتصبوا الخلافة من على بن أبى طالب . ومن الجدير بالذكر أن

« الرافضة » لم يكونوا وحدهم بين الشيعة الذين ذهبوا هذا المذهب ، فالزيدية - وهم أشد المذاهب الشيعية اعتدالا من منظور أهل السنة - يرون أن علياً كان أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر لأفضليته ، ولكنهم لم يتشددوا في رفض خلافتها كالروافض ، بل ذهبوا إلى «جواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل » في نوع من التقارب السياسي في سياق مناهضة النظام الأموي . ومن الواضح أن الرواية المذكورة في صيغة رؤيا نبوية تهدف إلى بيان فضل كل من الخيفتين في حياة الأمة الإسلامية .

الملاحظة الأخيرة في سياق مجموعة الملاحظات الخاصة بالدلالة العامة ، أن كل تلك المرويات ليست إلا نصوحاً أنتجت في سياق صراعات أيديولوجية، بدأت بخلاف السقيفة، ثم بالردة، فالفتنة التي قتل فيها الخليفة الثالث ، فالصراع بين علي من جهة وطلحة والزبير والسيدة عائشة من جهة أخرى، ثم الصراع بين علي ومعاوية، ثم القلاقل التي أثارها الخوارج والشيعة ضد النظام الأموي، ثم صراع العلويين والعباسيين معا ضد النظام الأموي، فاستقرار الأمر للعباسيين في نهاية الأمر حتى الغزو المغولي لبغداد. انتهت الصراعات السياسية وظلت النصوص شاهدة على التاريخ من جهة، ومحركة لصراعات فكرية لم تنته بعد من جهة أخرى .

ألا يستحق الأمر من الباحثين التأمل والتساؤل خاصة حين ترد هذه المرويات في سياق «مسند» مرتب على أبواب الفقه ، وليس على أسماء الرواة كما هو شأن «المسانيد» الأخرى المعروفة ؟ ولماذا ترد هذه المرويات في « فضل قريش » مع مرويات عن « الأشربة » في سياق واحد ؟ ! وهل

من إجابة على تلك التساؤلات إلا بالنزعة القرشية للإمام، والتي لا تفهم إلا في سياق الصراعات المحتملة فكرياً ؟ وهي ليست نزعة قرشية منبثّة الصلة عن نزعة عروبية تنطلق من أساس أن « قريش » هي العرب، وأن لهجتها هي لغة القرآن ، فهي لغة كل العرب وكل المسلمين .

هذا النزوع القرشي العروبي للإمام لا يتعارض مع عواطفه « العلوية » وحب لآل البيت ، فما من مسلم، إلا ويحمل هذه العواطف، ولم تصل العاطفة « العلوية » عند الإمام إلى حد « التشيع » بالمعنى السياسي أو المذهبي، وما ينسب إليه من أنه قال :

إن كان رفضاً حب آل محمد فيشهد الثقلان أني رافضى

لا يمكن أن يتخذ قرينه على علوية متعصبة تصل إلى حد «الرفض» أو «التشيع» . وهذا هو الذي يفسر عدم اعتداد الإمام بالمرويات الشيعية عن «الوصية» بالخلافة نصاً للإمام عليّ .

(٩)

لكن ما علاقة هذا النزوع القرشي العروبي بالخطاب الفقهي الذي أنتجه الإمام الشافعي ، أو يمكن عكس السؤال فيقال : ما علاقة ما قام به الإمام الشافعي من جهود لتأصيل علم الفقه بذلك النزوع القرشي العروبي ؟ والتحليل الذي يقدمه الكتاب - في محوره الأول عن « الكتاب » - لأنماط الدلالة يطرح بعض جوانب الإشكالية ويقدم بعض الإجابات . إن الدفاع عن عروبة القرآن ونقاء لغته نقاءً مطلقاً لا يعتمد على ما صار مستقراً قبل الشافعي من أن ما يتوهم أنه أجنبي من ألفاظ القرآن هو في الأصل كذلك ،

ولكنه اختلط بلغة العرب قبل نزول القرآن بآماد طويلة فعربيته العرب وأخضعته لقوانين اللسان العربى صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً، وبذلك صار عربياً حين نزل القرآن، الشافعى لا يقف عند حدود هذا الطرح اللغوى المستقيم للمشكل ، بل يتجاوز حدود الدفاع عن لغة القرآن للدفاع عن نقاء اللغة العربية ذاتها إلى حد القول إن « لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها الفاظاً ، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي » .

هذا الربط بين « اللغة » و « النبوة » ، مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحي ، يستدعى من الباحث التوقف لطرح سؤال آخر : هل الدفاع عن العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن « العربية » فعلاً أم دفاع عن « القرشية » التى استقرت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها بحسب المعلوم من علوم القرآن ، وبعد إسقاط الحروف الستة الأخرى ؟ ونقترب من حدود الإجابة حين يضع الشافعى « السنة » فى موضع مساوٍ للغة « اللسان العربى » كمرجعين تفسيريين للقرآن الكريم ، وذلك باستثناء النمط الدلالى المعروف بـ « النص » وهو عزيز جداً ونادر فى القرآن .

وتتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التشريعية للسنة فى خطاب الشافعى ، خاصة بعد أن وسّع مفهوم « السنة » بحيث يضم الأقوال والأفعال والموافقات ، وبعد أن جعلها « وحياً » مساوياً للقرآن من كل وجه. إن « السنة » المحمدية، بهذا المفهوم الواسع الذى لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التى لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها. وهذه العادات والتقاليد والأعراف هى الممارسات

القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنساناً يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع . وإذا كان الإمام مالك يُدْخِل « عمل أهل المدينة » في نطاق السنة، وذلك حين يقول : « السنة عندنا » فإن الإمام الشافعي بما قام به من إدماج السنة في « الوحي » حول التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى « وحي » . وإذا كان الإمام « مالك » قد رفض دعوة الخليفة العباسي لفرض كتابه « الموطأ » على الأنصار الإسلامية كافة ، فإن الإمام الشافعي جعل من عادات « قريش » وأعرافها ديناً ملزماً للناس كافة .

وليس الأمر هنا أمر « قصد » و « نية » مبيتة من الإمام الشافعي ليفعل ذلك تأمراً، أو لتحقيق أغراض سياسية نفعية كما حاول بعضهم أن يروج ناسباً ذلك كله إلى الباحث ، كأن تحليل الخطاب تفتيش في النوايا والمقاصد. والحقيقة أن تحليل الخطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة والمسكوت عنها في الخطاب انطلاقاً من حقيقة أن للخطاب، من حيث هو خطاب، آليات مستقلة عن قصد منتج في إنتاج الدلالة . إن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلق ، فهو بمثابة « العملة » المتبادلة التي لا تتحدد قيمتها من طرف واحد ، بل تتحدد من خلال « التداول » . وبعبارة أخرى ليست « اللغة » في الخطاب أداة توصيل محايدة يشكلها المنتج للخطاب فتستجيب بطواعية مطلقة لقصده ونيته، بل إن اللغة وجوداً في سياق « التداول » الثقافي والفكري يجعلها محملة بدلالات قبلية سلبية وإيجابية .

إن القارئ لخطبة « الرسالة » مثلاً، من منظور تحليل الخطاب، يمكنه

أن يستشف المكانة المتميزة جداً لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم في خطاب الشافعى ، وهى مكانة تتجاوز حدود الخطاب السابق على الشافعى من هذه الزاوية ، هذا بالإضافة إلى أن الشافعى يضيف تلك المكانة الخاصة على « قوم » الرسول - أهل مكة - بالتبعية ، وذلك اعتماداً على تأويل آية قرآنية هى قوله تعالى « وإِنَّهُ الذِّكْرُ لَكَ وَلَقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ » (الزخرف : ٤٤) تأويلاً يضعها فى خانة نمط الدلالة « المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل » وهو نمط « النص » .

ويتم السرد على الوجه التالى : بعد الحمد والشكر والاستعانة وطلب الهداية والاستغفار والشهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) يُصنّف الشافعى الناس قبل البعثة المحمدية إلى صنفين فقط : أهل كتاب بدّلوا وكفروا ، وصنف كفروا فابتدعوا ما لم يأذن به الله ونصبوا حجارة وخشباً وصورا استحسَنوها ، وأولئك هم العرب الذين سلكت طائفة من العجم سبيلهم فى هذا ، وفى عبادة ما استحسَنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيره (ص ١٠) وحين ينتقل السرد إلى وصف ظهور محمد صلى الله عليه وسلم وما ترتب على ظهوره وظهور رسالته بنزول الوحي عليه ، من السهل إدراك بعض ملامح نزعة صوفية فى الخطاب تتجلى فى استخدام مفردات وتراكيب شائعة فى الخطاب الصوفى .

يقول الشافعى : « فلما بلغ الكتاب أجله ، فحق قضاء الله بإظهار دينه الذى اصطفى - بعد استعلاء معصيته التى لم يرض - فتح أبواب سماواته برحمته ، كما لم يزل يجرى - فى سابق علمه عند نزول قضائه فى

القرون الخالية - قضاؤه... فكان خيرته المصطفى لوجيه ، المنتخب لرسالته ،
المفضل على جميع خلقه بفتح رحمته وختم بنوته ، وأتمم ما أرسل به مرسل
قبله ، المرفوع ذكره مع ذكره في الأولى ، والشافع والمشفع في الأخرى ،
أفضل خلقه نفساً ، وأجمعهم لكل خلق رضىه في دين ودنيا . وخيرهم نسباً
وداراً . محمداً عبده ورسوله « (ص ١٢ - ١٣) .

وقد نتوقف هنا أمام بعض الصياغات والتراكيب التي تستدعي
الخطاب الصوفي : أول هذه الصياغات : « المفضل على جميع خلقه : بفتح
رحمته ، وختم بنوته » فهي صياغة تستدعي مفهوم « الحقيقة المحمدية »
الموجودة منذ الأزل قبل خلق آدم ، والتي تمثل في الخطاب الصوفي انفتاح
الوجود بالرحمة الذاتية لإظهار الأسماء والصفات الإلهية، التي كانت
باطنه.. في «الذات» ، فهي من هذه الزاوية تمثل « فتح الرحمة». هذه
الحقيقة الإلهية تتجلى وتظهر في الأنبياء جميعاً بدءاً من آدم حتى يكون
مجالها الأخير وظهورها الخاتم في محمد صلى الله عليه وسلم في مكة ،
فهى من هذه الزاوية « ختم النبوة » . (انظر دراستنا : فلسفة التأويل ، دار
التنوير ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٣ ، ص : ٢٦٢ ، ١٧٧ ، ٢٣٣ - ٢٣٨) .

وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن الشافعى - بدلالة الخطاب - يجمع
بين « الأزلى » و « التاريخى » في شخص محمد ، وهذا يسهل إلى حد
كبير عملية تحويل « السنة » بدلالاتها الواسعة جداً إلى « وحى » . ويدعم هذه
الدلالات كون محمد « أفضل خلق الله نفساً » و « أجمعهم لكل خلق رضىه
الله في دين ودنيا » . أليس هو محمد « المرفوع ذكره مع ذكر الله سبحانه

وتعالى « وذلك تأويلاً لقوله تعالى : « ورفعنا لك ذكرك » ١٩ . هذه المصاحبة في الذكر لا تقف عند حدود تأويل المفسر التابعى مجاهد : « لا أذكر إلا ذكرت معي : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » ، أى لا تقف عند حدود إعلان الإسلام بالشهادتين ، بل تتجاوز عند الشافعى هذه الحدود ليكون الاقتران بين الله والنبي صلى الله عليه وسلم في الذكر شاملاً: « عند الإيمان بالله والأذان ، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب ، وعند العمل بالطاعة والوقوف عند المعصية » (ص : ١٦) . وانظر تأويل « مجاهد » في تفسير الطبرى ، الجزء الثلاثين ، ص [.

في كل ما سبق يمكن القول إن خطاب الشافعى يتناص مع الخطاب الصوفى ويتفاعل ، وهذا الخطاب الأخير هو الذى حوّل محمد من « التاريخ » إلى « الأزلية » ، ومن الحقيقة الاجتماعية التاريخية إلى « الحقيقة الأزلية » السارية في كل شيء . لكن الخطاب الصوفى كان يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية ، وذلك من خلال فلك « الولاية » الذى يستمد قدرته التأويلية من فلك « النبوة » ، ولذلك حرص الخطاب الصوفى أن يجعل فلك « الولاية » منفتحاً دائماً تعويضاً لفلك « النبوة » الذى ختمه محمد التاريخى .

في هذه النقطة يفترق خطاب الشافعى عن الخطاب الصوفى ، لأن الشافعى يسحب الدلالات السابقة كلها من « الفرد » إلى « القوم » ، فإله الذى رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكراً له ولقومه . ومرة أخرى يستدعى الشافعى تأويل مجاهد للآية بأن القوم المقصودين هم « قريش » ، ويبالغ في

تأكيده قائلاً : « وما قال مجاهد من هذا بيّن في الآية ، مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل » (ص : ١٤) . والعبارة الأخيرة يكررها الشافعي دائماً حين يريد أن يحدد نمطاً من أنماط الدلالة بين في ذاته لكل قارئ وهو «النص» . والدلالة واضحة أن الشافعي يجعل منطوق الآية رفع ذكر «قريش» إلى جانب ذكر « محمد » في القرآن »

ولأن هذا التأويل لا يستقيم للشافعي ، فإنه يطيل الاستشهاد بأن الله خصّ عشيرة محمد الأقربين بالندارة أولاً « وعم الخلق بها بعدهم ، ورفع بالقرآن ذكر رسول الله ، ثم خص قومه بالندارة إذ بعثه ، فقال : (وأنذر عشيرتك الأقربين) ، ويواصل الاستشهاد : « وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله قال : يا بني عبد مناف ! إن الله بعثني أن أنذر عشيرتي الأقربين ، وأنتم عشيرتي الأقربون » (ص : ١٤ - ١٥) . والسؤال الآن : هل يترتب على كون عشيرته الأقربين أول من توجه إليهم بالإنذار والدعوة أية ميزة أو فضيلة ، سواء كانوا عبد مناف أم كانت قريش كلها ؟ وهل تضمن لهم تلك الأسبقية في الخطاب فضائل وميزات أزلية حتى قيام الساعة ؟ وفي الإجابة عن السؤال تنكشف حقيقة النزعة القرشية في خطاب الشافعي ، حين نضاف هذه الخطبة إلى كل التحليلات التي قمنا بها .

(١٠)

بقيت بعض المسائل الجزئية تصور محمد بلتا جي لفرط ثقته في « محفوظاته » التي لُقنت له - وما زال يلقتها لطلابيه - أنه يستطيع من خلالها نفى الباحث من دائرة « التخصص » الذي لا يتخيل منافساً له فيه .

وقد مرت بنا مسألة الخطأ الطباعي بما يغنى هنا عن إعادة القول فيه. المسألة الثانية : هي مسألة تقسيم السنة إلى : متواتر ، ومشهور ، وأحاد ، يتعامل بلتاجي على الباحث قائلا : « ومعلوم لطلاب الإسلاميات أن التقسيم الثلاثي خاص بالأحناف ، في مقابلة جمهور العلماء الذين يقسمون السنة من حيث عدد الرواة إلى : متواتر وأحاد فقط. والمضحك أنه ينسب هذا التقسيم الثلاثي إلى الشافعي نفسه دون أن يفهم شيئا مما أورده من كلام الشافعي ، وهو واضح جداً لكل من يفهم »

ومشكلة محمد بلتاجي ، ومن يلف لفه ، أن كل شيء بالنسبة لهم «واضح جداً» ، وذلك بحسب ما استقر عليه منهج « التلقين » الذي درج عليه. وكفا نتمنى أن يبين لنا هذا الواضح جداً من كلام الشافعي الذي سقناه في الكتاب . هذه هي مشكلته الأولى ، أما مشكلته الثانية فهي العجز التام عن النظر للفكر الفقهي في سياق تطوره التاريخي ، فالحديث عن فقه أبي حنيفة في عصر الإمام الشافعي لا يمكن الاستناد فيه إلى تطور الفقه الحنفي عند المتأخرين. إن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة - كما هو معروف - تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين . ومن شأن من يتولى القضاء وظيفة رسمية أن يلجأ لإحداث توازن - قد يصل أحيانا إلى حد التنازل - بين قناعاته الفكرية ومتطلبات الوظيفة الرسمية. لذلك عمل أبو يوسف على دعم آرائه بالحديث ، وهو أول فقهاء مدرسة « الرأي » الذين قاموا بذلك فيما يقول « أبو زهرة » (انظر : أبو حنيفة : ١٩٧)

واختلاف أصحاب أبي حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائع معروف ،

وذلك معلول بحيوية المذهب أساساً وانفتاحه العقلي والفكري. ويكفى هنا أن نذكر اختلافهم معه في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية ، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالفارسية كافية : « ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبي حنيفة ، سواء كان عاجزاً عن القراءة بالعربية أم غير عاجز ، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز ، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا في حالة العجز عن العربية » (أبو زهرة : أبو حنيفة، ص : ٢٤١) .

لكن عقل بلتاجي - ومن يلف لفه - ينظر إلى القواعد التي تلقنها عن المذهب - الحنفى أو الشافعى - بوصفها قواعد ثابتة منذ المؤسس الأول للمذهب، وليست قواعد تكونت وتراكت عبر عملية سيرورة تاريخية محكومة بقواعد وقوانين اجتماعية مالت بها إلى التقلب والتجمد والثبات. من هنا يقرر في خفة عقلية وبساطة ذهنية يحسد عليها أن تقسيم السنة الثلاثى (متواتر - مشهور - آحاد) خاص بالأحناف وحدهم . متجاهلاً أنه تقسيم أقدم من الانقسامات المذهبية. وإذا كان « الأحناف » المتأخرون هم الذين حافظوا على التقسيم الثلاثى، فى حين اكتفت المذاهب الأخرى بالتقسيم الثنائى (متواتر - آحاد) فما ذلك إلا لأن مفكرى المذاهب الأخرى المتأخرين قرروا إدماج « المشهورات » فى « المتواترات » بهدف توسيع نطاق درجة « اليقين » فى السنة .

ومن الصعب أن نتبع كل مغالطات بلتاجي لأنه يحيل دائماً إلى كتب « الأحناف » المتأخرين . مثل « المبسوط » و « كشف الأسرار » ، فى حين أن تحليلنا كله ينصب على خطاب الشافعى فى سياق القرن الثانى الهجرى.

إن الرجل ببساطة لا يعنى « العلم » بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة نامية محكومة بسياق يحدد لها اتجاه التطور ومدى النمو . إن هذا هو الفارق بين عالم مفكر كأبى زهرة وبين « متلقن » لا يجيد البحث والاستنباط مثل بلتاجى ، لأن أبى زهرة يدرك أن الأصول التى وضعها المتأخرون من علماء المذهب الحنفى ونسبوها إلى أئمة المذهب « ليست من وضع أئمتة حتى يقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هى من وضع العلماء فى ذلك المذهب الذين جاؤا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التى يضبط بها استنباط فروع المذهب، فهى جاءت متأخرة عن الفروع » (أبو حنيفة : ص ٢٣٧) .

إن كتاب « كشف الأسرار » - مثلاً - لمؤلفه علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخارى (ت ٧٣٠هـ) ينتمى إلى القرن الثامن الهجرى ، إلى فترة « الانحطاط » فى الفكر الإسلامى ، حيث صارت غاية المجتهد الشرح أو التلخيص أو الموازنة بين الآراء والخلافات الفرعية . من هنا لا نعجب من الطريقة التى يدافع بها مصنفه عن الإمام أبى حنيفة ضد هجوم الشافعية لأنه كان يقدم رأى على السنة . يقول عبد العزيز البخارى معلقاً على متن « البدوى » : « ولما طعن الخصوم فى أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله أنهم كانوا أصحاب الرأى بوزن الحديث ، يعنون به أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم ، فإن وافق الحديث رأيهم قبلوه وإلا قدّموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا إليه، رد (البزدوى) عليهم طعنهم بقوله (وهم أصحاب الحديث) . وقد حكى أن الشيخ المصنف رحمه الله ناظر إمام الحرمين فى أوان تحصيله ببخارى .. وأفحمه ، فلما تفرقوا قال إمام الحرمين إن المعانى قد تيسرت

لأصحاب أبي حنيفة ولكن لا ممارسة له بالحديث فبلغ الشيخ فرداه في هذا التصنيف وقال هم أصحاب المعاني والحديث . أما المعاني فقد سلم لهم العلماء، أي سلموها لهم إجمالاً وتفصيلاً، أما جمالاً فلأنهم سموهم أصحاب الرأي تعبيراً لهم بذلك، وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام ورقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث وأبا حنيفة إلى الرأي » (١ / ١٦) .

كيف يقرأ بلتاجي مثل هذا النصّ « السجالي » سواء في أصله عند البزدي أم في شرحه عند البخاري ؟ وهل يستطيع بلتاجي أن يضع هذا النصّ « الدفاعي » في سياق عصر منتجه الأول - البزدي - حيث الصدام بين إمام الحرمين « الجويني » - شيخ أبي حامد الفزالي - وبين ممثل المذهب الحنفي - البزدي - وما أفضى إليه هذا الصدام من اتهام الشافعي للحنفي بقلّة البضاعة في الحديث ؟ أم هل يستطيع أن يضع النصّ « الشارح » للبخاري في سياق القرن الثامن الهجري كما سبقت الإشارة ؟ أغلب الظن أن الرجل لا يستطيع شيئاً من ذلك لأنه لا يمتلك وعياً بالتاريخ بقدر ما يمتلك « حافظة » تلقنت القواعد العامة ، ولا تفتأ تستعرض مهارتها بترديدها نون ملل . أما كيف تكونت تلك القواعد وتطورت ونمت ، وما هي الظروف والملابسات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي كونتها ، فتلك كلها أسئلة يحتاج تحليلها ومقاربتها للوعي التاريخي والعقل المتسائل ، وأنى لبلتاجي وأمثاله ذلك .

تبقى مسألة أخيره عن مكانة « عبد الله بن عباس »، هل هو صاحب

أم تابعي ؟ في يقين حازم لا يتلجلج يرى بلتاجي أنه « صحابي عريق
الصحبة » . والرجل فيما يبدو لا يعرف اللغة العربية جيداً حين يصف صحبة
ابن عباس للنبي صلى الله عليه وسلم بالعراقة ، رغم أنه فيما يروى البخاري
عنه كان ابن عشر سنين فقط حين توفي الرسول صلى الله عليه وسلم . ولو
افتراضنا أن عبقرية ابن عباس تجعله قادراً على الحفظ والاستيعاب والفهم
منذ سن السادسة لكانت صحبته للنبي مقدارها أربع سنوات فقط ، فأين
«العراقة» يا صاحب الفضيلة ؟ !

ومع ذلك فهناك اختلاف في تحديد معنى « الصحبة » الاصطلاحي ،
وهو المعنى الذي يؤدي إلى وصف الشخص بأنه « صحابي » . هناك تعريف
البخاري في صحيحه : « كل من صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه
من المسلمين فهو من أصحابه » (٤ / ١٨) . وهو التعريف الذي وافقه فيه
أحمد بن حنبل وأخذ به في مسنده . وهذا هو التعريف الذي ساد واشتهر
في تاريخ الفقه . وهو تعريف في حاجة لمراجعة من منظور « الرواية »
و« النقل » و« التحمل » . لذلك ذهب عبد الله بن عمر بن الخطاب - كما
ورد في « الكفاية » - إلى أن : « كل من رأى رسول الله وقد أدرك الحلم
وأسلم وعقل الدين ورضيه ، فهو عندنا من الصحابة ولو ساعة من نهار » .
أما التابعي سعيد بن جبير فيرى أنه « لا يعتبر من الصحابة إلا من أقام مع
رسول الله سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين »

هذا الاختلاف في تعريف «الصحابي» ينفي عنجهية اليقين في خطاب
بلتاجي ، ناهيك عن «العراقة» في الصحبة التي يدعيها بلتاجي لابن

عباس. ولو كان يتمتع بأدنى حس تاريخي أو عقل نقدي لأدرك أن شخصية «عبد الله بن عباس» قد نسجت حولها كثير من الروايات الموضوعة التي نسب أكثرها إليه وقيلت على لسانه وعلى لسان غيره. ولو كان له أدنى معرفة بنقد الروايات لأدرك أن أكثر الروايات عن ابن عباس مشكوك في صحته، خاصة ما يرويه عنه مولاة عكرمة. ولكن من أين يأتي العقل النقدي لمن تعود على «التلقين» و«الحفظ» و«الترييد»؟

إن وضع عبد الله بن عباس في قائمة «الصحابية»، بالمعنى الاصطلاحي الذي يفيد القدرة على الفهم والاستيعاب والتحمل ونقل الروايات، كانت جزءاً من محاولة النظام العباسي للاستناد إلى مشروعية «فقهية» معرفية إلى جانب مشروعية «النسب». وفي هذا السياق كان لابد من مواجهة مشروعية الشيعة التي جعلت علياً هو الوصي والإمام والخليفة الحقيقي و«باب» مدينة العلم، هذا إلى جانب علاقة المصاهرة والنسب. من هنا مصدر المبالغات التي تراكت حول «علم» ابن عباس، ومنشأ الروايات التي وضعت ونسب أكثرها للرجل (انظر على سبيل المثال: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٣ / ٢٧٨ - ٢٨٥).

والسؤال: هل هذا النقد التاريخي يمثل طعنًا في شخص ابن عباس، أو تقليلاً من شأنه؟ أغلب الظن أن بلتاجي - ومن يلف لفه - لن يعدموا وسيلة لاتهام هذا المنهج النقدي بالطعن في الصحابة. إن «الحفاظ» ومتلقني «القواعد» يتصورون أن الصحابة أشخاص مقدسون وليسوا بشرًا وفاعلين اجتماعيين، متجاهلين في تصورهم هذا حقائق التاريخ التي تذكر

اختلافاتهم إلى حد حمل السيوف وقتل بعضهم بعضاً. ومنذ قال القائلون من المرجئة والمفوضة : « كلهم على حق بحسب تأويله » والمتلقنون يتجاهلون أن هذا القول نفسه يمثل عجزاً عن الفهم ومحاولة لطمس التاريخ ، فانتقلوا من مجرد « التبرير » عند السلف إلى « التقديس ». لذلك لا يحتاج بلتاجي من أن يقرر في بداهة يُحسد عليها : إذا كان الصحابة كما يصممهم (١) المؤلف « فهل يبقى بعدهم مسلم واحد صحيح الإيمان خالص التوحيد ؟ ثم يبقى ماذا يفعل المؤلف في آيات القرآن الكريم التي وصفتهم بنقيض ما وصممهم (١) هو به ؟ أيؤمن بها أم يكذبها ؟ وهل لو صح ما وصممهم (١) به سيكون القرآن والدين - الذي تولوا هم وحدهم نقله إلينا جيلاً بعد جيل - صحيحاً نقله وعليه أمناء ؟ ومجمل القول - في ذلك كله - إن عندنا في الصحابة شهادتين : الأولى ما شهد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لهم بها. والثانية ما وصممهم (١) بها نصر حامد أبو زيد. ولكل منا أن يختار لنفسه : بمن يؤمن ومن يصدق ».

ولا يمكن لهذا المستوى من الذعر أن يصيب بلتاجي إلا لأنه كرر مسألة « الوصم » في هذه السطور أربعة مرات تفضيلاً لأقوال لم يقلها الباحث ، وإنما استنبطها عن سوء نية مبيت عبد الصبور شاهين ، وتابعه بلتاجي فتابعهما صبي «الملقنين». ولكي تتصاعد نعمة التفضيع يضع هذا التعارض بين قول الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم من جهة وقول الباحث من جهة ثانية، متباكياً في ألم يقطع نياط القلب : من تصدق : الله ورسوله أم نصر أبو زيد ؟ !

والإجابة مضمرة بطريقة مكشوفة . ولو كان بلتاجي يحسن قراءة

كلام الله سبحانه وتعالى - ودعك من كلام نصر أبو زيد - لأدرك السياق ومناط المديح في النصوص القرآنية كلها . وأحيله إلى « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ليرى أن نقد الصحابة لا يعنى إطلاقاً « التكذيب » بما ورد في القرآن الكريم من مدح المهاجرين الأولين والأنصار . ولو كان « تأويل مختلف الحديث » لا يكفيه فليراجع « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر الأندلسي، وهو متأخر عن ابن قتيبة بحوالى قرنين من الزمان . ينقد ابن عبد ربه نقداً شديداً - نقلا عن المازني شارح « الأم » للشافعي - حديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » . ينقل ابن عبد ربه عن المازني قوله : « إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه (= الرسول) وشهدوا به عليهم ، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير ذلك . وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضاً . ولا أنكر بعضهم على بعض ، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه » (٢ / ٩٠) .

إن بلتاجي وأمثاله ، من أساتذته وتلاميذه ، يظنون - وبعض الظن إثم - أنهم يدافعون عن التراث ويحمون هوية الأمة من الضياع . لكنهم في الحقيقة يفسدون في الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ذلك أن الذي يحمي هوية الأمة ويحفظ للتراث نضارته وحيويته « النقد » الذي يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث . إن الحفاظ بمعنى « الحفظ » هو التجميد الذي يفضي إلى التشويه فالقتل، بينما يفضي « النقد » إلى استعادة الحيوية والنضارة وتجديد شباب هذه الأمة . ومما قدمناه في كل ما سبق

خير شاهد على ذلك، فعبد الصبور شاهين وبلتاجى وأتباعهما
يقدسون الماضى تقديساً أعمى، وينفرون من أية محاولة لإعادة اكتشاف هذا
الماضى ، بينما « الأسلاف » حتى القرن الرابع الهجرى قادرون على «النقد»
دون تقديس ودون فزع من الضياع . والإمام الشافعى نفسه ، الذى كان
خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه - كما رأينا - دون استعلاء أو
تعالم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدهيات العقلية . فمن الذى
يدافع عن الشافعى ويحميه : من يكشف دلالات الخطاب فى سياقه
التاريخى، أم من يكرر الأقوال وحفظها ويرددها دون أن يدرك مرجعيتها ؟
فى هذا التساؤل الأخير ينكشف المستور ويحمى الوطنى .

الفصل الثالث

مفهوم « التاريخية »،

المفستري عليه

كثير من العداء فى مجال الفكر بصفة خاصة يرتدُّ إلى «عدم الفهم» أو إلى عمليات «القباس» ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن «ما فى الأذهان» مطابق مطابقة تامة «لما فى الأعيان»، وتتزايد درجة «الالتباس»، وما تفضى إليه من «عدم الفهم»، وما يترتب عليها من «عداء» ورفض، حين يكون «ما فى الأذهان» ، قديم راسخ، لأنه يكتسب من «القدم» صفة العراقة التى تضى عليه مشروعية لا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، لأنها مشروعية مقدسة .

كثيرة هى الأفكار التى يحدث لها ذلك فى أذهان العامة ، لذلك تكون مقاومتهم لما يناقض أفكارهم تلك، أو حتى يخالفها مخالفة جزئية، مقاومة عنيفة، هى مقاومة الكاهن لما يتصوره ضد المقدس الذى تقوم عليه حياته كلها . كل ذلك طبيعى ومفهوم بالنسبة للعوام، لكن الظاهرة حين توجد فى عقول المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات، تصبح علامة على وجود أزمة عقلية خطيرة تنذر بكارثة . وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين فى مجال ذلك الفكر يكون ذلك دليلا على وقوع الكارثة . وهذا هو الحال فى مجال الفكر الدينى وعند كثير من علمائه المختصين .

من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة»، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلى، وهو صفة من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا

أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها . والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أى أنه قديم، وكل من يقول إنه «محدث» وليس «قديمًا» أو إنه «مخلوق» لم يكن ثم كان - أى حدث فى العالم - فقد خالف العقيدة واستحق صفة «الكفر» . فإن كان يقول ذلك وهو مسلم فالحكم عليه أنه «مرتد»، لأن قدم القرآن - أى عدم خلقه وحدثه - من مفردات العقيدة التى لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها .

(١)

والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين . وقد ذهب المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق، لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة . القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمى الى مجال «صفات الأفعال» الإلهية، ولا ينتمى الى مجال «صفات الذات» . والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال «صفات الأفعال» مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، فى حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهى فى ذاته، أى بصرف النظر عن العالم، أى قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم . وتفصيل ذلك أن صفة «العدل» الإلهى لا تفهم إلا فى سياق وجود مجال لتحقيق هذه الصفة ، وليس من مجال إلا العالم . وصفة «الرازق» تتعلق بالمرزوق ، أى وجود العالم .. الخ . وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمى صفة «الكلام» التى تستلزم وجود «المخاطب» الذى يتوجه اليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله

سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أى أن كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب - لأن العالم كان ما يزال فى العدم - وهذا يناقض الحكمة الإلهية . أما صفات الذات فهى تلك التى لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فإله كما يقول المعتزلة، عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حتى لذاته . ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلو لا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم . ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقتهم الفكرى والعقلى إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود فى العدم أطلقوا عليه «الوجود الشينى فى العدم» وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى : «كن» التكوينية التى يخاطب بها الأشياء فتكون.

ذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا إن الكلام الإلهى صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالى إلى أن القرآن كلام الله الأزلى القديم لأنه صفة ذاته. والشاهد فى هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين. وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكرة المعتزلة على العلماء والفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل . وتم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التى قالت إن القرآن له جانبان : جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهى فى ذاته وأحياناً يطلقون عليه «الكلام النفسى القديم»، والجانب الآخر هو القرآن الذى نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو. وهذ الفكرة التى سادت تم اختصارها بعد ذلك فى كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذى ساد واستقر وشاع وصار من

«العقائد» التي يقال إن مخالفتها خروج عن الملة، بل هو كفر بالإسلام وارتداد عنه .

هنا يجب أن نلتفت إلى أن سيادة الأفكار وهيمنتها تم - وما زال يتم - بأنوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه قتل فكرة المعتزلة وفرض فكرة خصومهم. وفي سياق الانتهاء الحضاري والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي بفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي - والمستمر حتى هذه اللحظة - استقرت الفكرة، وأُخِصَتْ وشُوهِتْ واكتسبت قداستها عند العامة والخاصة بل وعند المتخصصين. وفي كتابه المهم جداً «رسالة التوحيد» اختار الإمام محمد عبده في الطبعة الأولى الانحياز إلى فكرة المعتزلة عن خلق القرآن، لكن الشيخ الشنقيطي نبه إلى خطورة أن يتبنى هذه الفكرة - لا ندري أي نوع من الخطورة سوى معارضة الأزهر والعلماء وتآليب العامة - فحذفها الإمام من الطبعة الثانية، واستبدل بها الفكرة الشائعة. ولا ننسى في هذا السياق أن «رسالة التوحيد» اعتمدت المنهج الانتقائي فاعتمدت «توحيد» الأشاعرة دون مفهوم «العدل» عندهم، واعتمدت «عدل» المعتزلة دون مفهومهم للتوحيد، ربما للأسباب نفسها التي حذره منها الشيخ الشنقيطي .

ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً - لا فهماً حرفياً - مثل «الكرسي» و «العرش» ... إلخ . وليس معنى حفظ الله سبحانه وتعالى للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في

هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» لا يعنى التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحد، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ» . وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الذات الإلهية فهم يدل على وعى يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحين يوصف التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جيل يسمى جيل «قاف»، حين نقول إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعّمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطوري» إلى القرآن الكريم ذاته. والمأساة الحقيقية أن يصيرُ بعض المتخصصين على «عدم الفهم» ويستمرّون في «التليس» على العوام وعامة المثقفين، لأنهم يتصورون - مرة أخرى يتصورون - مطابقة ما في أذهانهم (أفكارهم المستمدة من بعض الآراء التراثية) لما في الأعيان، أي للحقيقة المطلقة، ثم يزعمون بعد ذلك كله أنهم لا يؤمنون بالكهنوت، ويزعمون أنهم مع حرية الفكر لا مع «الكفر» فأى «كفر» هنا ، وأى «فكر» هناك ١٩

(٢)

الفكرة الثانية التي تتعلق بهذا الموضوع، والتي أصابها كثير من الالتباس وسوء الفهم الذي يفضى إلى الضلال والتضليل، هي مسألة تعلق

الفعل الإلهى بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر. وهنا نعود إلى التفرقة التى وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل فى تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها - القدرة - من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتى ليس من الضرورى أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أى تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل». هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة هى التفرقة التى أقرها العلماء المسلمون فى مقولة مهمة من مقولاتهم وهى «ليس كل مقدور محتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته فى الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأى معنى من المعانى .

الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً فى القدرة المطلقة، وهى من حيث تتعلق بالممكن التاريخى تظل محايدة للتاريخ. أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبى حامد الغزالى فى «مشكاة الأنوار». هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذى افتتح مفهوم «الزمن». «خلق العالم» إذن يعد واقعة تاريخية فى ذاته، أى من حيث كونه «حدثاً» غير مسبق إلا فى «العلم الإلهى» على هيئة مشروع لا ندرى كنهه، لذلك نقول جميعاً إن العالم «محدث» ولا خلاف حول مسألة «حدوثه» التى لا تعنى شيئاً

سوى زمانيته وتاريخيته، والذين ذهبوا فى تاريخ الفكر الإسلامى إلى القول بأن العالم «قديم» إنما كانوا يتحدثون عن المادة التى صيغ منها العالم، أى الهيولى حسب المصطلح الأرسطى، ولكن قولهم بقديم المادة لا يعنى بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم . مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم - أو بالأحرى لعملية إيجاده - سواء كان هذا الوجود «خلقاً» من عدم أم كان «صنعاً» من مادة قديمة .

التاريخية هنا تعنى الحدث فى الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالى - الوجود الإلهى - والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحى تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت فى الزمن والتاريخ. وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية «محدث» بمعنى أنه حدث فى لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية و«الفعل» الإلهى على مستويين .

المستوى الأول : عدم تنهاى القدرة لأنها إمكانيات للأفعال، بينما تنهاى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهى، رغم أنها - الأفعال - تتجذر فى القدرة غير المتناهية، والعلاقة بينهما فى هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و«التحقق»، فليس كل ممكن متحققاً كما سبقت الإشارة .

المستوى الثانى للتمييز بين «القدرة» و«الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هى صفة محايثة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزلياً، بل هو

تاريخى مادام أول مجلى فعلى من مجالى القدرة الإلهية كان إيجاد العالم،
الذى هو ظاهرة محدثة تاريخية .

ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذى ذهبت بعض التصورات إلى أن
القرآن متون فيه ؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلى أم محدث مخلوق ؟
ولا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسى وإلا دخلنا فى تصور
«تعدد» القدماء الذى لا يقبله أى مفكر فى التراث الدينى الإسلامى. إذا كان
«اللوح المحفوظ» مخلوقاً محدثاً، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً
أزلياً ؟ ألا يدخلنا ذلك فى سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى»
قديماً بينما نعلم أن اللوح الذى يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق ؟
كيف أمكن أن يتم تسجيل «القديم الأزلى» - الذى هو القرآن كلام الله
القديم الأزلى - على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها ؟

يتعمد أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته فى زعمهم ليؤكدوا أن
الكلام الإلهى صفة ذاتية قديمة وليس فعلاً كما ذهب المعتزلة . إنهم يعتمدون
على ما جاء فى القرآن نفسه من أن الله افتتح الخلق بالأمر التكوينى «كن»،
وأن هذا الأمر التكوينى ملازم للإرادة الإلهية، فكلما أراد الله سبحانه
وتعالى أن يخلق شيئاً فإنما يقول له « كن » فيكون . وطبعاً يستحيل أن
نتصور أن الله سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا
كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت، الأمر الذى
يفضى بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية . ومفهوم
«الوحدانية» والتنزيه المنصوص عليهما فى سورة «الإخلاص» يقفان ضد
هذه التصورات، فلا بد أن يفهم الأمر الإلهى التكوينى «كن» فهماً مجازياً،

كما اقترحنا أن نفهم «اللوح المحفوظ» فهماً مجازياً لأن الفهم الحرفى يوقعنا فى إشكالات تشوش علينا عقيدتنا .

وحتى مع التسليم بأن الله سبحانه وتعالى ابتداءً الوجود بفعل الأمر «كن» وأنه كلما أراد أمراً فإنما يقول له «كن» بالمعنى الحرفى الذى يفهمه بعضهم - دون الانزلاق إلى أى تصورات أسطورية وثنية - فإن ذلك لا ينفى كون «الكلام» يدخل فى دائرة «الأفعال»، وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات. ومن المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و «بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هى إمكانية، وبين تحول الصفة إلى «فعل». وكما نقول إن الله سبحانه وتعالى «قادر» و «قدير» ولا تظهر القدرة إلا فى الأفعال، كذلك الصفات «متكلم» و «سميع» و «بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا فى الأفعال، والظهور فى الفعل هو التحقق التاريخى، من هنا يمكن القول إن القول الإلهى «كن» فى افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الأبدى، يدخل دائرة الفعل الزمانى، الفعل فى التاريخ .

(٣)

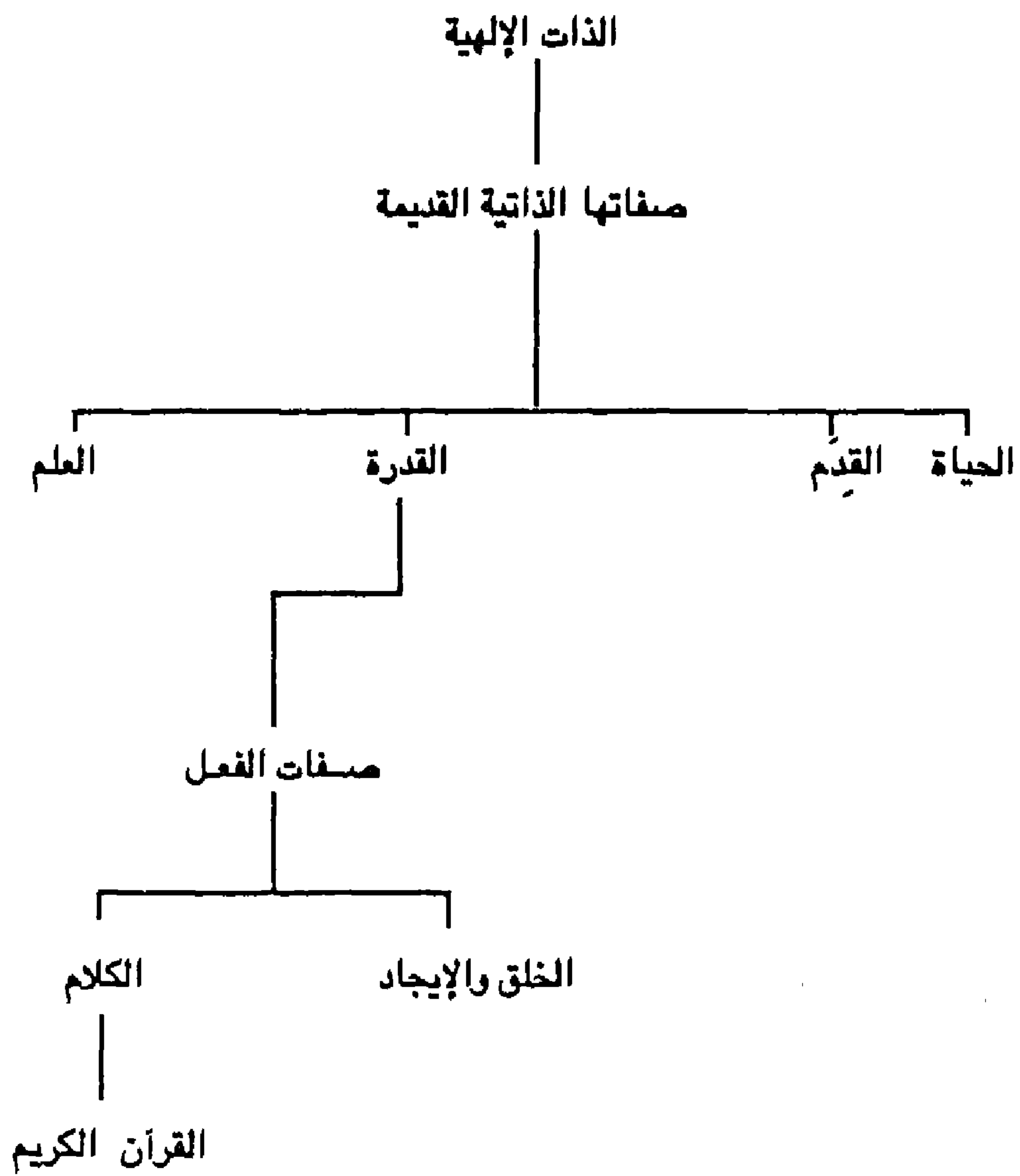
إذا كان الكلام الإلهى فى تحققه يعدّ فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهى قديماً أزلياً ؟ سنجد أن الخلط والالتباس جاء من عدم التمييز بين صفة «العلم» وصفة «الكلام»، وهو التباس شبيه بالالتباس الذى ناقشناه بين صفتى «القدرة» و «الفعل» .

«العلم» مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايثة لها فى

أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة وفي تفاعل معها في شكل «الفعل»، الذي يدل بمجرد وجوده على «القدرة»، ويدل بإحكامه وإتقانه على «العلم» والحكمة - كما يستدل المعتزلة - وإما أن تتجلى وحدها - صفة العلم - في نمط آخر من الفعل هو «الكلام»، فيكون «الكلام» بذلك «فعلاً» يُظهر «العلم» ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم - وهو فعل لم يتوقف - يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها .

هكذا تم دمج القرآن - الكلام الإلهي - في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة «العلم» خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم . ينسب الزركشى في «البرهان في علوم القرآن» للإمام الشافعي أنه قال «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا» وزاد غيره : وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم، وهو قول يتكرر عند غير الشافعي حتى نصل إلى أبي حامد الغزالي في كتابيه «جواهر القرآن» و«مشكاة الأنوار» اللذين تعرضنا لتحليلهما والكشف عن المفاهيم التي ينطلق منها الغزالي في الباب الثالث من كتابنا «مفهوم النص» .

هذه التصورات هي التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت باليات الفرض السياسى، وسيطرتها وسيادتها لا يعنى امتلاكها قوة «الحقيقة» بأى حال من الأحوال وذلك لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم «التوحيد» الذى نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية. والتصور الذى يطرحه المعتزلة والذى حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة، ويمكن إجمال هذا التصور في الشكل التوضيحي التالى :



إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة ، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال « فى العالم » المخلوق المحدث ، أى التاريخى . و « القرآن الكريم » كذلك ظاهرة تاريخية ، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهى ، وإن يكن أشمل هذه التجليات ، لأنه آخرها . وهنا نأتى إلى بيت القصيد فى حملة الهجوم الضارية ، والجاهلة للأسف - على مفهوم « التاريخية » ، أصحاب النوايا الحسنة فى رفض مسألة « التاريخية » ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدى إلى هدم مبدأ « عموم الدلالة » ، الأمر الذى يُفضى فى زعمهم إلى اعتبار « القرآن » الكريم من الحفريات التى لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول . وهؤلاء يخلطون عن جهل لاشك فيه بين أنماط مختلفة من « الدلالة » ، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى . وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة فى نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمن ، فمما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلاليًا عبر تلك العصور الطويلة . والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية ، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التى نالت وما تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلاليًا ؟ !

أما هؤلاء الذين ينطلقون من « سوء قصد » ونية مبيتة للاغتيال الفكرى

والمعنوى، مدعومة بالطبع بجهل فاجر بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح «العلم» الكاذبة ، فقد ذهبوا يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً متباكين على «القرآن» الذى يضعه مفهوم «التاريخية» فى خانة الفلكور. وهكذا حين أرادوا أن يتظاهروا بالعلم كشفوا دون وعى عن عورات جهلهم التى لم تستطع أن تسترهما كل أسمال «الدراية» و«الرزانة» و«التعقل» و«الاعتدال» واحتلال أعمدة الصحف وصفحاتها بشكل منتظم. وبلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمى» أن يدعوا على هذا المفهوم أنه يقضى على «قدسية» النص القرآنى ، وينكر أنه من عند الله سبحانه وتعالى .

المشكل فى كل هذا الجهل المركب - سواء حسنت النوايا أم ساءت - أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن ، وصار من مخلفات العصور الماضية ، سواء تلك التى كانت ترتع فى بقايا الفكر الأسطورى ، أو تلك التى حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطورى ، ودخلت أفق نهج التفكير العقلانى. فى نهج التفكير الأسطورى بصفة عامة لا تتفصل اللغة عن العالم الذى تدل عليه ، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذى يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النهج الأسطورى فى تصور اللغة موجودة حتى الآن فى كثير من المظاهر التى يمكن تلمسها فى حياتنا الاجتماعية. لن نتطرق هنا إلى مسألة «الحجاب» الواقع للصغار والكبار من الحسد ومن العيون الشريرة فى المعتقدات الشعبية ، كذلك لن نتعرض لمسألة «التداوى» و«العلاج» بالقرآن. ورغم أن كلتا الممارستين تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للغة الناتج عن قدرة اللفظ منطوقاً أو

مكتوباً لا على استحضار المعنى فى الذهن فقط ، بل على استحضار الشيء أو منعه ، رغم ذلك لن نطيل فى مناقشة هذه الممارسة لأن بعضهم قد يتوهم أننا نقلل من شأن لغة القرآن التى تمثل أساس اللغة المستخدمة فيهما ، يكفى هنا أن ندال على ظاهرة الإيمان السحرى بقوة اللفظ - بعيداً عن إطار اللغة القرآنية - بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض .

يكتفى كثير من الناس باستخدام صيغة « المرض الخبيث » إشارة إلى « السرطان » وذلك خشية من ذكر اسم المرض نفسه، وإذا أرادوا نقل خبر حادث خطير وقع لشخص فى حضرة شخص آخر فى السن نفسه، أشاروا إلى اسم المصاب بكلمة « البعيد »، استبعاداً للحدث الخطير خشية أن يتكرر، والأمهات غالباً ما يتحدثن عن الأحداث والوقائع المؤسفة مستهلين حديثهن بعبارة « الشر بره وبعيد » هل يمكن أن نشير كذلك إلى ممارسة صارت شائعة جداً بين الناس من جميع الأوساط ، وذلك حين يكون اثنان على وشك الافتراق - ولو لساعات قليلة أو أيام - فينطق أحدهم الجزء الأول من الشهادة « أشهد أن لا إله إلا الله » فيرد الآخر « محمد رسول الله » ؟ الممارسة نفسها يمكن أن نلاحظها فى نهاية المكالمات التليفونية ولو كان الشخصان قد تواعدا على اللقاء بعد المكالمة ، وهى ممارسة تعتمد على أن عبارتى الشهادة مترابطتان يوماً ، وهذا الترابط يمثل ضماناً من نوع ما أن الشخصين اللذين تقاسماها سيلتقيان مرة أخرى .

هذه ممارسات باقية من آثار بعض التصورات الأسطورية عن قوة

اللغة السحرية، وليس من الضروري أن يكون المنخرطون في هذه الممارسات واعين بالضرورة بهذه الدلالة ، وأغلب الظن أن جميعهم سينكر إنكاراً شديداً أن تكون تلك تصوراتهم وهم صادقون في ذلك لاشك . لكن ذلك لا يمنع أنها بقايا من آثار تلك التصورات ، بقايا تحيلها الممارسات الاجتماعية إلى مجرد عادات وأعراف وتقاليد منبثة الصلة - على مستوى الوعي على الأقل - بأصولها الغائرة البعيدة .

هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامى القديم ، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أن « الاسم » هو « المسمى » ، انطلاقاً من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية ، أى أنها علاقة ضرورية. ونجد في كتاب «مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعري» تفاصيل أقوال أصحاب هذه الرؤية للغة وطبيعتها . ولكن هناك مدرسة أخرى تنكر هذه العلاقة الضرورية التى تفضى إلى الاتحاد بين « الاسم » و « المسمى » أو بين « اللفظ » والمعنى . وقد ناقشنا بالتفصيل هذا الخلاف حول طبيعة اللغة ودلالاتها فى أكثر من دراسة، نخص منها بالذكر هنا دراستنا الأولى « الاتجاه العقلى فى التفسير : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة » التى صدرت طبعها الثالثة عن دار التنوير، عام ١٩٩٣ .

وحتى لا نكرر ما سبق أن ناقشناه هناك، نكتفى هناك بإيراد الرد الذى رد به محمد ابن جرير الطبرى ، صاحب التاريخ المشهور « جامع البيان عن تأويل أى القرآن » على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى،

وذلك فى سياق تعرضه لتفسير « البسمة » من سورة الفاتحة فى الجزء الأول من تفسيره. يقول الطبرى ساخراً من أولئك سخرية حادة لأنهم يقولون إن « اسم الله » فى « البسمة » هو « الله » دون فصل بين الاسم والمسمى : « لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول ، لجاز أن يقال : رأيت اسم زيد ، وأكلت اسم الطعام ، وشربت اسم الشراب ، وفى إجماع جميع العرب على إحالة ذلك ، ما ينبئ عن فساد تأويل من تأول قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما ، وادعائه أن إدخال الاسم فى ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز ، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا ، فيقال لهم «أتستجيزون فى العريية أن يقال : أكلت اسم العسل » يعنى بذلك : أكلت العسل، كما جاز عندكم : اسم السلام عليك ، وأنت تريدون : السلام عليك».

بهذه السخرية الحادة ينفى الطبرى توهم الاتحاد بين الاسم والمسمى، ولكن ليس معنى ذلك أنهما وجهان لا علاقة بينهما . الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) الأديب والكاتب الموسوعى المعتزلى يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد ، ويقول اللفظ للمعنى جسد ، والمعنى للفظ روح ، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة «مواضعة» واتفاق» و«إصلاح» وليست علاقة ذاتية ضرورية . إن اللفظ مجرد صوت سمعى أو رمز كتابى ، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. والدليل على اتفاقية العلاقة بين اللفظ - الصوت أو الرمز المكتوب - وبين المعنى أن ألفاظاً مختلفة فى لغات مختلفة تعبر عن المعنى نفسه، مثل كلمة «رجل» فهى فى العربية غيرها فى الفارسية أو فيما سواها من اللغات.

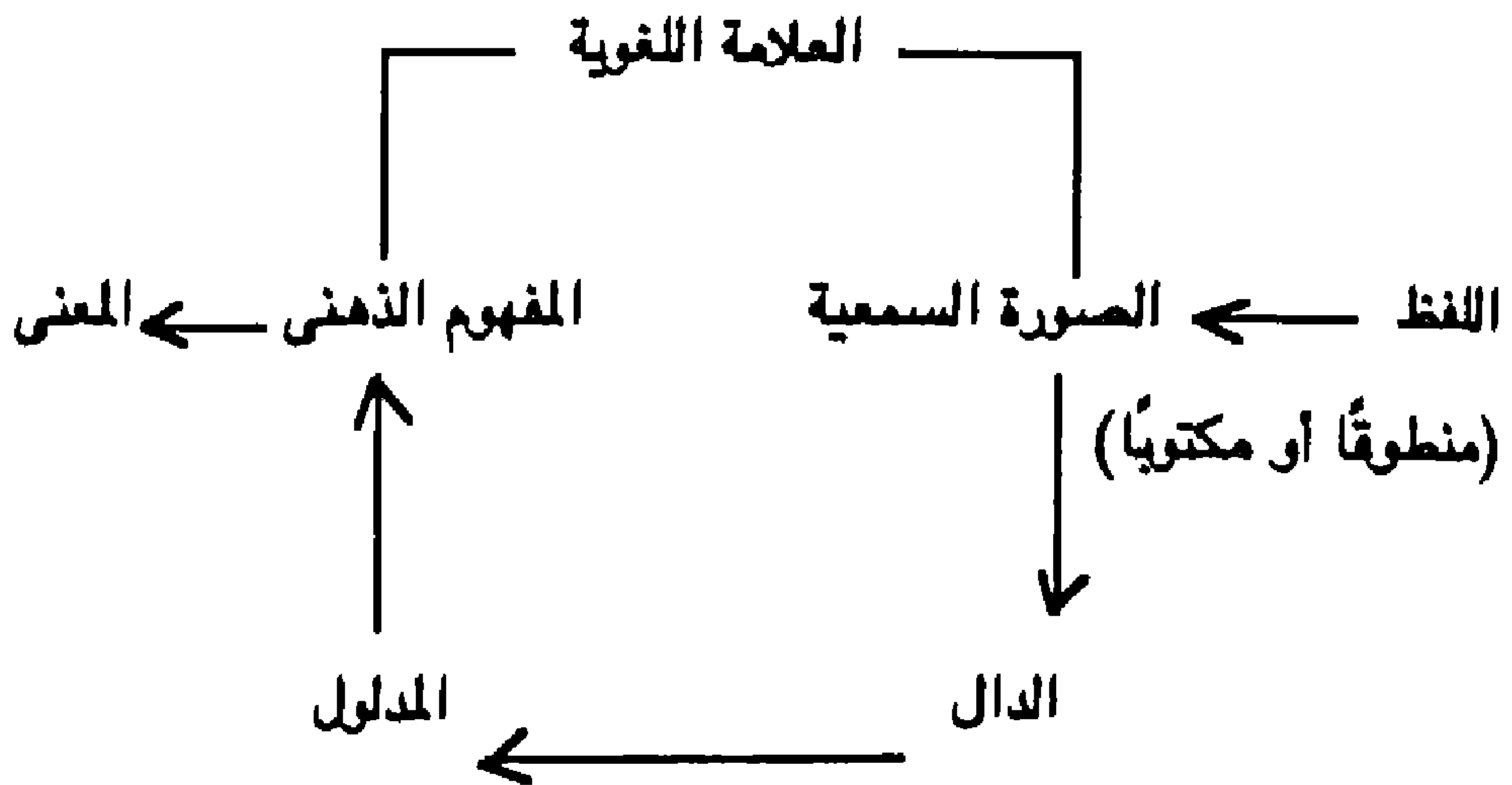
وهناك صاغ المفكرون المسلمون مفهوم « اللغة » بوصفها نظاماً من العلامات، شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني - شيخ البلاغيين العرب والمسلمين - إلى أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق ، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ « ضرب » والحدث الذي يدل عليه في الخارج ، حدث «الضرب» الواقعي ، بل اللفظ علامة تدل على الحدث ، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها .

وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري « الفريد دي سوسير » في كتابه المهم «محاضرات في علم اللغة » وأضاف إلى مفهوم « العلامات » بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين «اللفظ أو الدال» و « المعنى أو المدلول » علاقة اصطلاح ، لكنه عمق مفهوم « الدال » ومفهوم « المدلول » بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى ، وذلك على النحو التالي : -

إن الوحدة اللغوية (التي تسمى اللفظ) ظاهرة مزدوجة ، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة ، وبين موجود خارجي من جهة أخرى - أي بين اللفظ والشيء - بل هي ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتي الدال والمدلول. هنا يتجنب دي سوسير استخدام مصطلحي «اللفظ والمعنى» ليحل محلهما مصطلحي «الدال

والمدلول « لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. والدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية - أو الوحدة اللغوية - التي لا تدل على « شيء » بل تُحيل إلى مفهوم ذهني « بمثابة » المدلول « دون الشيء. وكذلك » الدال « ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب ، بل هو « الصورة السمعية ». وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه ، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى ، ليس « الأثر النفسي » - الصورة السمعية - إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن) .

وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة ، فبإمكاننا دون أن نحرك شففتينا ولساننا ، أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد - على سبيل المثال - ذهنياً قطعة شعرية أو أغنية أو مناقشة مع صديق . والنتيجة التي يتوصل إليها دي سوسير أن « العلامة » اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزبوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني . وفي ظل هذا التصور تعقد العلاقة على النحو التالي :



هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم . لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة باتفاق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية . إنها لاتعبر عن العالم الخارجى الموضوعى القائم ، لأن مثل هذا العالم - إن كان له وجود - يعاد إنتاجه فى مجال التصورات والمفاهيم . وقد أحدث هذا التصور ثورة فى علاقة الفكر باللغة وفى طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام نفسه الثقافى . هذه الثورة الفكرية غائبة غياباً تاماً عن وعى كل الذين يتوهمون اللغة نظاماً ساكناً بسيطاً يدل على الأشياء، أو يستدعيها ويتصورون بالتالى أنها نظام إشارى ..

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجى الموضوعى
إحالة مباشرة ، ولكنها تحيل إلى « التصورات » و « المفاهيم » الذهنية
القارة فى وعى الجماعة - وفى لا وعيها كذلك - فمعنى ذلك أننا مع اللغة
فى قلب « الثقافى ». والثقافى وإن كان يتجلى فى أكثر من مظهر - كالأعراف
والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون - فإن
« اللغة » تمثل النظام المركزى الذى يعبر عن كل المظاهر الثقافية. من هذه
الزاوية يقول علماء السميوطيقا - أو علم العلامات - إن « الثقافة »
« عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع فى قلب المركز منها » نظام
العلامات اللغوية ، لأنه هو « النظام » الذى تنحل إليه تعبيرياً باقى الأنظمة
فى مستوى الدرس والتحليل العلميين .

وإذا كان البعد « الثقافى » هذا هو الذى يميز الوجود الإنسانى
 ويفصله عن الوجود « الطبيعى » الحيوانى مثلاً ، بحيث يمكن القول إن
الإنسان حيوان ثقافى ، - أى قادر على تمثيل وجوده فى العالم من خلال
أنظمة العلامات - فإن « الثقافة » ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود
الإنسانى بدونها إلا على سبيل « الوهم » و « التقدير » كما يقول القدماء ،
أى على سبيل الافتراض . لكن بعضهم يفهم « الثقافة » بوصفها بُعداً ناتجاً
عن عملية « التعليم » الحديثة وأثراً من آثارها منطلقاً فى ذلك من الاستخدام
الشائع للفرق بين « المثقف » - أى المتعلم - و « الجاهل » . وهذا الاستخدام
العامى الذى يضع « الثقافة » فى مقابل « الجهل » استخدام غير مناسب

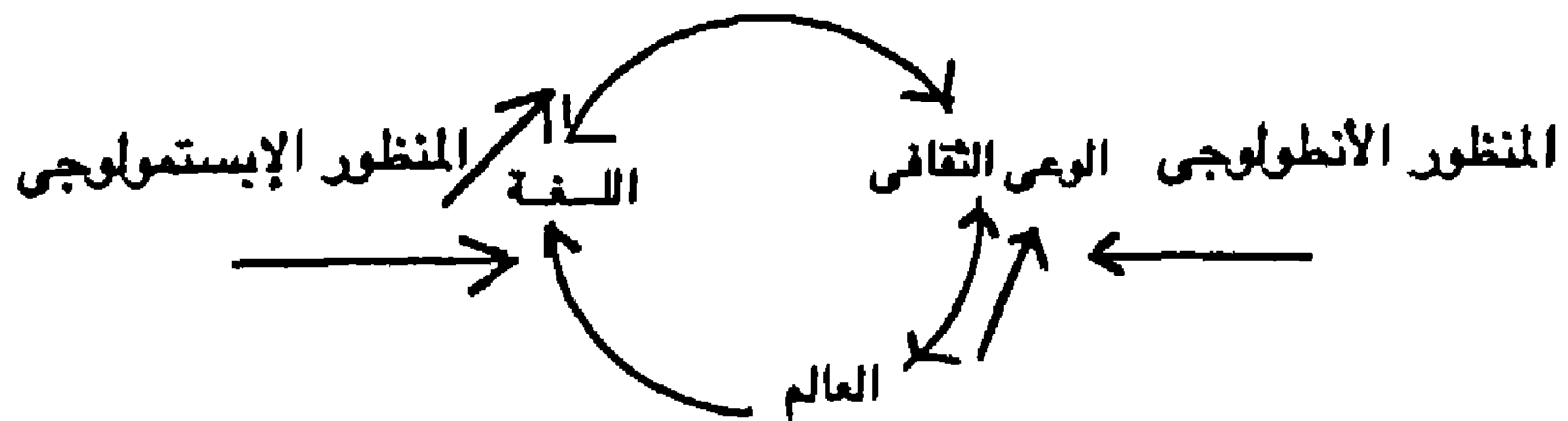
من الوجهة العلمية والمنهجية، فالثقافى - علمياً ومنهجياً - يقابل «الطبيعى».

والغريب أن بعض الأكاديميين لا يكادون يفارقون هذا الاستخدام العامى الذى يضع « الثقافة » فى مقابل «الجهل» ، هذا رغم أن جميعهم يُعلم - ويكرر القول دون فهم - إن النبى محمداً عليه الصلاة والسلام كان « أمياً » لا يقرأ ولا يكتب ، ولكنه لم يكن «جاهلاً»، ولا ينكر أحد أنه كان من صفوة مثقفى عصره، وكذلك كان أصحابه. إن « الثقافة » تعنى تحول الكائن من مجرد الوجود الطبيعى إلى « الوعى » بهذا الوجود. وهو وعى يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعى من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانياً، وقد تتفاوت بين جماعة وجماعة أخرى ، بل قد تتفاوت بين الأفراد فى المجموعة البشرية الواحدة . وهذا يسمح للباحث بالحديث عن « تعدد ثقافى » فى بنية الثقافة الخاصة بمجتمع ما أو بمجموعة بشرية معينة .

إذا كانت « الثقافة » هى تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها - مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور - فإن اللغة هى « النظام » المعبر عن هذا التصور ، وهى من ثم لا تمثل نظاماً ذا مستوى واحد ، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات « الثقافة » التى تعبر عنها. ولأن « العالم » - فى وجوده الموضوعى المستقل عن الوعى - لا ينعكس فى التصورات والمفاهيم الثقافية انعكاساً آلياً، وذلك لأن للعالم قوانين من حيث وجوده المستقل تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات فى الوعى ، فليس من المنطقى

القول بأن « اللغة » تعكس التصورات والمفاهيم عكساً آلياً ، وذلك لأن اللغة قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي .

ومعنى ذلك أننا إزاء ثلاث حقائق مستقلة عن بعضها بعضاً استقلالاً من نوع خاص ، أى استقلالاً لا ينفي « التداخل » و « التوالج » . ويمكن وضع العلاقة إذن على مستوى أفقى لا رأسى تجنباً لتوهم الأسبقية أو الأولوية . الحقيقة الأولى هي « العالم » بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية ، والحقيقة الثانية هي « الثقافة » بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات . والحقيقة الثالثة هي « اللغة » بكل ما تنتظمه من قوانين . والعلاقة بين هذه « الحقائق » الثلاث تختلف بحسب المنظور الذي يرتبها وينظمها ، فلو تبنى الباحث المنظور الأنطولوجي ، أى البدء بالوجود ، كمفهوم وليس كماهية ، فإنه يضع « العالم » أولاً ، ثم « الثقافة » ثم « اللغة » . ولو بدأ من منظور إبستمولوجي ، أى معرفي ، فإنه يضع « اللغة » أولاً ، ثم « الثقافة » ثم « العالم » . ولو نظر الباحث من منظور « تركيبى » فإن العلاقة لابد أن تأخذ شكل « الدائرة » ، وذلك على النحو التالى : -



والحديث عن الحقائق ثلاث «مستقلة» ، رغم ذلك كله ، هو حديث على سبيل « الوهم » و « التقدير » ، فنحن فى مجال « الحديث » ، أى فى مجال « اللغة » النظام التعبيرى الذى « يقول » من خلالنا ، أو « نقول » من خلاله . وهو « النظام » الذى ولدنا فيه ، ونمارس حياتنا - بكل ما ينتظم فى هذه الحياة من أنشطة عليا ودنيا - من خلاله . وقد بلغ من سطوة اللغة وسيطرتها أن صار الوجود فى منشئه الأول «كلمة» . جاء فى إنجيل يوحنا : « فى البدء كان الكلمة » ، وفى القرآن الكريم أن الأصل فى الإيجاد هو الأمر الإلهى التكوينى «كن» . و«اللوجوس» فى الفكر اليونانى هو «العقل» الذى لا يظهر نشاطه إلا من خلال «الكلمة» ، حتى ذهب المفسرون لقول أرسطو : « الإنسان حيوان ناطق » إلى أنها بمعنى « عاقل » ، لأن النطق اللغوى هو مجال ظهور النشاط العقلى .

وفى الفكر الصوفى الإسلامى « الموجودات » هى كلمات الله التى لا تنفذ ولو كان البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفذ كلمات الله (الكهف : ١٠٩) ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله « [لقمان : ٢٧] يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه فى القرآن إلى علامات و « آيات » تدل على وحدانية الله وقدرته ، ويتحول كذلك فى الفكر الصوفى إلى « كلمات » تتوازى مع الكلام الإلهى الذى يعد « القرآن » الكريم أكمل مجاليه كما سبقت الإشارة . وهذه الأبعاد فى القرآن وفى الفكر الإسلامى سبقت لنا دراستها فى أكثر من دراسة ، أقدمها « فلسفة التأويل » الذى صدرت طبعته الثانية عن دار التنوير ببلدان

عام ١٩٩٣م ، وأحدثها دراسة قيد النشر بعنوان « القرآن : العالم بوصفة علامة » .

هل يمكن القول بناء على ذلك كله إن « اللغة » تمثل « الرّحم » الذى ينبثق عنه « الوعى » بكل أبعاده ؟ نعم يمكن قول ذلك دون تردد . خاصة إذا أدركنا أنها ليست « معطى » ثابتاً ، بل هى حالة سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابغة من قوانينها الخاصة بدءاً من المستوى الصوتى وصولاً إلى المستوى الدلالى . إن اللغة نظام من العلامات ، لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى « الخارج » بشكل مباشر ، بل تشير إلى « الصورة السمعية » التى هى « الدال » . وهذا « الدال » يحيل بدوره إلى « الصورة الذهنية » أو « المفهوم » الذى هو « المدلول » . هذا على مستوى « العلامة » المفردة ، لكن اللغة نظام من العلامات التى تدخل فى علاقات أكثر تعقيداً على مستوى « نظام » النحو ، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى « النص » .

ولقد قام أسلافنا بجهد مشكور بدراسة النظام اللغوى على مستوى « الجملة » ، واستطاع شيخ اللغويين والنقاد عبدالقاهر الجرحانى أن يلخص النظام اللغوى على هذا المستوى من خلال مفهوم « النظم » ، الذى هو قوانين النحو فى سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها ، لا مجرد « قوانين الصواب والخطأ » كما هى عند متأخرى النحاة. هذا « النظم » هو المنتج للدلالة والمعنى، وهى ليست حاصل جمع دلالة «العلامات» المستخدمة - أو الألفاظ - فى الجملة ، بل هى ناتج

تفاعل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذى صاغه عبدالقاهر فى نظرية « النظم » ، وقد تناولنا قضايا النظم والدلالة فى أكثر من دراسة يمكن للقارئ الرجوع إليها جميعاً فى كتاب « إشكاليات القراءة وآليات التلويل ، المركز الثقافى العربى ، بيروت - الدار البيضاء ، ط ٢ ، ١٩٩٤).

ولكى نتضح ملامح استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع والحياة والعالم الخارجى، يكفى هنا أن نعطي مثالين يكشف أولهما عن هذا الاستقلال من زاوية « عدم التماثل » ، ويكشف الثانى عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص. المثال الأول جملة « مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق » وهى جملة تشير إلى واقعة حدثت خارج اللغة، لكن النظر للجملة من خلال قوانين اللغة يكشف « عدم التماثل » . الجملة تقول إن هناك فعلاً « مات » وتقول إن الفاعل هو « أبو بكر الصديق » ، وهذا ليس صحيحاً على مستوى الواقعة الخارجية ، فالخليفة رحمه الله لم يفعل « موته » . هذه ملاحظة أولى، الملاحظة الثانية أن « الفاعل » نحويًا هو كلمة « الخليفة » وهى تمثل فى الواقع الخارجى « وصفاً » للشخص . وتقول الجملة ثالثاً . من خلال تحليلها نحويًا أن كلمة « أبو بكر » بدل من كلمة « الخليفة » مع أن الحقيقة « الخارجية » غير ذلك . ولكى نتضح هذه المسألة فلو حدث تأخير وتقديم فى « التركيب » فصارت الجملة مثلاً : « مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول » لتوهم متوهم أن الجملة الآن تماثل العلاقات الخارجية بين الاسم « أبو بكر » وصفاته « الصديق » و « الخليفة الأول » ، ولكن الحقيقة تظل غير ذلك فالاسم « أبو بكر » صوت وكذلك الصفات أصوات منطوقة لا تماثل الكائن المشخص،

يل تدل عليه بوصفها علامات كما سبقت الإشارة. ومن جهة أخرى يظل الفاعل النحوى فى الجملة اللغوية فاعلا مع أنه لم يفعل شيئاً فى الواقعة موضوع التعبير اللغوى .

المثال الثانى الكاشف عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص الجملة التى نقول مثلاً « غاية الحياة تمتلئ بالأشجار المثية » ، فالمركب « غاية الحياة » لا يشير إلى مدرك ذهنى سابق ، بقدر ما يصنع هذا المدرك ، وذلك رغم أن كل جزء فى هذا المركب يشير وحده إلى مدرك ذهنى مستقل. فالغاية مدرك مستقل وكذلك « الحياة » ، لكن « غاية الحياة » مدرك تركيبى جديد فى النظام اللغوى (الجدة طبعاً مسألة يحددها إطار وعى المخاطب بالجملة ، وليست مسألة مطلقة) . والسؤال الآن : كيف أمكن اللغة من خلال قوانينها أن تفعل ذلك ؟ والإجابة عن هذا السؤال تكشف لنا عن البعد الاستبدالى فى قوانين اللغة ، ذلك أن الذى حدث أن المتكلم ، قائل الجملة السابقة ، لم يكن يشير إلى واقع خارجى بقدر ما كان يعبر عن « تجربة » عاطفية أو وجدانية أو فلسفية .. إلخ . وفى ذلك التعبير ساعدته قدرة اللغة الاستبدالية ، ذلك أن كلمة « غاية » تستدعى ذهنياً مجموعة من المفردات اللغوية التى تنتمى إلى « الحقل » الداللى لها مثل « الجبل » « أفريقيا » « خط الاستواء » « الوحوش » ... إلخ ، ولو كانت الجملة مثلاً : « غاية الجبل تمتلئ بالأشجار المثية » لكانت جملة وصفية عادية لا تحمل شحنة كتلك التى تحملها الجملة السابقة. إن استبدال كلمة « الحياة » بالكلمة المفترضة « الجبل » لم يؤثر فى دلالة العلامة « غاية » وحدها، بل أثر كذلك فى دلالة كلمة

«الأشجار» وفي دلالة الصفة « ميتة »، إنها ليست إذن مجرد عملية استبدال علامة بعلامة أخرى بل هي عملية تحويل كامل في الدلالة .

هكذا يمكن القول إن اللغة قوانين خاصة في إنتاج الدلالة تعتمد أساساً على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقته « التركيب » و « الاستبدال »، فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والفصل والوصل ، والعطف والاستئناف ، كلها ظواهر تركيبية على مستوى الجملة تمثل قوانين إنتاج الدلالة على هذا المحور ، كما تمثل عملية «الاستبدال» محوراً آخر. ويتفاعل المحوران مع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية ليشكل هذا التفاعل المعقد قانون إنتاج الدلالة على مستوى «الجملة» ، ناهيك بمستوى «النص»، هذا بالإضافة إلى تعدد أنماط النصوص وأنواعها من القانوني والتاريخي والديني والفلسفي والمنطقي والصوفي والشعري والروائي والقصصي والمسرحي . فضلاً عن النصوص المركبة .. إلخ.

لكن النصوص - مهما تعددت أنماطها وتنوعت - تستمد مرجعيتها من « اللغة » ومن قوانينها ، وبما أن « اللغة » تمثل « الدال » في النظام الثقافي ، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من « الثقافة » التي تنتمي إليها . هذا جانب من القضية ، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة . هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وتلك الوعظية الإنشائية التي تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها

ليست في الحقيقة «نصوصاً» بل هي «اللغة» في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور. إن « اللغة » - فيما ذهب دي سوسير كذلك - تقاوم التغيير وتسعى للثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية ، لكن « الكلام » - الذي هو الاستخدام الفردي للغة - هو الذي يجدد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دي سوسير من خلال تفرقة المعروفة بين « اللغة » و « الكلام » - أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة - بعض عناصر الصراع الأيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة . فهناك نصوص تنطقها « اللغة » ، وتلك هي التي تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها « كلام » تريد أن تنطقه من خلال « اللغة » .

(٦)

وإذا كان الحديث عن النصّ القرآني - كلام الله - فهو بامتنياز نص يمتلك « كلاماً » ، وليس نصاً تنطقه « اللغة » وإن كان يستمد قدرته القولية أساساً من « اللغة » . ومرة أخرى المقصود بمقدرته « القولية » مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس في سياق ثقافة بعينها ، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به ، الله عز وجل . وهذا شرح لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق « اللغة » من خلالهم ولا يمتلكون «كلاماً» يقولونه من خلال « اللغة » . النصّ القرآني يستمد مرجعيته من « اللغة » ، لكنه «كلام» في اللغة ، قادر على تغييرها ، وإذا انتقلنا إلى « الثقافة » - مدلول اللغة - قلنا إن القرآن «مُنتج ثقافي» ، لكنه مُنتج قادر على الإنتاج ، كذلك، لذلك فهو « مُنتج » يتشكل لكنه في الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين

إنتاج الدلالة - يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً .

هذا بالضبط ما قاله الباحث في كتاب « مفهوم النص » ، وقال مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم « التاريخية » في مجال النصوص عموماً ، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص . ورد في « مفهوم النص » : « إن القول بأن النص مُنتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات ، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة . لكن القول بأن النص مُنتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال ، وهي مرحلة صار النص بعدها مُنتجاً للثقافة ، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى ، وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها ، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها . »

هذا هو ما ورد في « التمهيد » ، والكتاب في أبوابه الثلاثة وفصوله الكثيرة يثبت صحة هذه الفرضية ويدلل على مشروعيتها من خلال تحليل « علوم القرآن » التي أوردتها كل من الزركشى في « البرهان في علوم القرآن » والسيوطي في « الاتقان في علوم القرآن » .

لكن لأن الخطباء والوعاظ ممن يتلقبون بألقاب العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرأون ، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم. فقد اكتفى واحد من ممثليهم - متظاهراً بالتعليق والتحليل، أي متظاهراً بأنه ينتج كلاماً - بأن

يدع « اللغة » الوعظية والإنشائية تتلبسُهُ وتنطق من خلاله ، فكتب : « لقد طعن الأقدمون في القرآن فقالوا أساطير الأولين . وقالوا : كهانة ، وقالوا شعر ، وقال نصر أبو زيد : منتج ثقافى بفتح التاء وكسرهما ١٩١ (وعلامات التعجب من وضعه) وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى « ... وتواصل اللغة الوعظية الإنشائية حديثها قائلة : « القرآن يقول » (وإنه تنزيل رب العالمين) [سورة الشعراء : ١٩٢] ويقول : (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل) [سورة الإسراء : ١٠٥] ويقول في أول سورة النجم : (وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى) . و . د . نصر أبو زيد يقول : « منتج ثقافى » (تشكلت) نصوصه في الواقع بقطع النظر عن أى وجود سابق له - والسنة كذلك - في العلم الإلهى أو اللوح المحفوظ . فهل قوله هذا يوافق قول أهل الإيمان ، أم يوافق قول من قال عن القرآن إنه أساطير ، وأقوال الكهان ١١٩٩ « أ . ه .

أوردنا كلام « صاحب الفضيلة » كاملاً ليعرف القارئ : هل قال حقاً كلاماً ؟ أم الرجل مسكين تنطق « اللغة » المحنطة على لسانه ، فيصل إلى حد تحنيط الكلام الإلهى لئلا يدرى . لقد حللنا في الكتاب أقوال الكهان عن القرآن ووصفهم له ، وشرحنا بما يفهم « البليد » أنهم كانوا يحاولون جذب أفق النص إلى أفقهم غير مدركين لخصوصيته . والرجل - من بعد - في حاجة لمن يشرح له معنى « الثقافة » و « الأسطورة » ، ومعانى أشياء كثيرة . ويوافق « صاحب الفضيلة » في طاقته الذهنية صحافى بدأ حياته الصحفية هاوياً يكتب في « الإسلاميات » ، ثم عاش فترة في بلاد « النفط »

فارتفعت أسهم جهله حتى صار من كبار ممثلى خطاب « الاعتدال » . ولأنه مثل صاحبه لا يقرأ، وإذا قرأ لا يفهم، فقد قال عن الباحث فى إحدى مقالاته الصحفية : « هو القائل فى كتابات عديدة بفكرة « تاريخية » النص القرآنى ، وهى فكرة تتعارض فى منطلقها مع مقتضى الإيمان الدينى » . ثم كرر ذلك فى مقالة أخرى حين وصف الباحث بأنه مشغول بقضية التلويل التى تؤدى إلى « تعطيل » النصوص الدينية ، وتحولها إلى « فولكلور » .

وكما احتاج صاحب الفضيلة لمن يشرح له « الثقافة » و « الأسطورة » وأشياء أخرى كثيرة ، يحتاج صاحبه الصحافى لمن يشرح له معنى «مقتضى الإيمان الدينى» و «التعطيل»، ناهيك عن حاجته لمن يعلمه أبجديات ما هو الفولكلور . ويحتاج الجميع لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم « التاريخ » ومفهوم « التاريخية » فى مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام ، وفى مجال « علم النص » بوجه خاص. إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقباً زمنياً للأحداث والوقائع محكوماً بقانون « الصدفة » وحدها. وهكذا يجعلون من «الحكمة الإلهية» التى أنزلت القرآن على بنى محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية فى مكة ، ثم فى المدينة ، من الجزيرة العربية مجزأً على مدى بضع وعشرين سنة فى توقيت بعينه هو القرن السابع الميلادى ، يجعلون من ذلك كله مجرد « مصادفة » حدثت على هذا النحو بإرادة إلهية مطلقة لا حكمة وراءها . وهذا لا يصح أن يكون فهم عوام المؤمنين فضلاً عن الكتاب ، ناهيك بمن يتزيفون برى العلماء ويتلقبون بألقابهم .

وهم يفهمون « تاريخية النصوص » على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها ، فضلاً عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام

اللفوى الذى تشككت من خلاله تلك النصوص ، وهذا فهم يضيف إلى جهلهم بالتاريخ جهلهم باللغة . وهم فى كل ذلك غير معنورين فى هذا الجهل ؛ لأن كل ذلك مشروح فيما كتب الباحث من الكتب والبحوث التى يشيرون إليها ، الأمر الذى يخرجهم من دائرة « الجهل » ويدخلهم فيما هو أقل درجة ، تلك هى دائرة « العجز عن الفهم » وذلك لأفة مستعصية فى عقولهم . وإذا كان نواء الجهل يكمن فى المعرفة التى بابها القراءة ، فإن نواء الآفات العقلية المستعصية هو فى المصححات النفسية. وكم من الناس من يحتاج إلى علاج آفة الجهل المستعصى على المعرفة والقراءة والبحث .

الفصل الرابع

ردود سريعة

- ١ - ضد الكتابة المذعنة
- ٢ - الرد على « بدرأوى »
- ٣ - معرفة الحق بالرجال
- ٤ - انتصار الجهل

(١)

ضد الكتابات المذعنة

منذ الصفحة الأولى من كتاب «نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» منذ البدايات الأولى وقبل الدخول في الموضوع، يصدر المؤلف كتابه بالآية الكريمة «وكذلك نفصل الآيات لتستبين سبيل المجرمين» (الأنعام/ ٥٥)، وليس هذا الاستشهاد بريئاً من دلالة إسقاط المعنى - معنى كلمة «المجرمين» - على «نصر أبو زيد». لكن الأخطر من ذلك هو دلالة امتلاك المؤلف - إسماعيل سالم - لضمير المتكلم في الآية الكريمة . ومعنى ذلك أن إسماعيل - متحدثاً بضمير الجمع - سيفصل الآيات (العلامات والدلائل) لتستبين سبيل المجرم «نصر أبو زيد». هكذا يعطى المؤلف لنفسه كل حقوق الله سبحانه وتعالى عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التي تجعل كل من يخالفها في عداد «المجرمين» الذين يستحقون اللعنة والعذاب. وحين نقول إن «البعض» يتحدث باسم الله ويحل نفسه محله سبحانه وتعالى تشمئز نفوس من هذا الاتهام المبالغ فيه، وأكثر من ذلك حين نقول إن «البعض» يحول النصوص الدينية إلى سلطة يستخدمها لمنازلة الخصم والنيل منه يتداعون إلى اتهام «نصر أبو زيد» بأنه ينادى بالتححرر من سلطة النصوص، وينادى كبيرهم - عبد الصبور شاهين أستاذ إسماعيل سالم - بالويل والثبور وعظائم الأمور، لأن هذه الدعوة تهدد وجود الأمة، ويتساعل في مكر لا يخلو من خبث : «وماذا يبقى للأمة إذا تخلت عن كتاب ربها وسنة نبيها ١٩»

هكذا يخلط عبد الصبور شاهين بين التحرر من «السلطة» التي يضيفها أمثاله على النصوص مستخدمين إياها في غير ما أنزلها الله من أجله وبين «النصوص» ذاتها، فما بالناس بالتلميذ الذي يتصور أنه يناهض أستاذه فإذا به يقع من حيث لا يدري في إثبات قضية نصر أبو زيد «ضرورة التحرر من سلطة النصوص» ولم يقل نصر أبو زيد «التحرر من النصوص» كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس بخبيث ماكر. التحرر من سلطة النصوص هو ما قام به الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في مسألتين : حق المؤلف قلوبهم في الزكاة، ومسألة حد السرقة في عام الرمادة . هل كان ابن الخطاب يعادى النصوص أم كان يفهمها في سياقها، ويدرك مفزاها، ويرفض الخضوع لسلطة الدلالات الحرفية ؟ لكن السلطة التي يضيفها إسماعيل سالم على الآية المشار إليها لا تقف عند حدود سلطة امتلاكها وإحلال نفسه محل الله عز وجل، وإحلال «نصر أبو زيد» محل «المجرمين». تمتد سلطة إسماعيل سالم إلى إصدار الأحكام النهائية والقاطعة في خاتمة الكتاب .

الصفحات الأخيرة:-

إن نصر أبو زيد كافر كفراً يخرج عن الملة . ص (٥٩) هكذا أصدر إسماعيل سالم حكمه النهائي- أليس متحدئاً باسم الله سبحانه وتعالى ؟ الذي يترتب عليه مجموعة من الأحكام الفرعية، يطالب إسماعيل سالم المجتمع المسلم بالامتثال لها وتنفيذها :

١- على كل مسلم غير على دينه أن يرفع دعوى أو يشارك في إقامتها ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد لإيقافه عن التدريس، لأنه يدرس الكفر في قسم اللغة العربية : ص (٦٠) .

٢- على جميع الطلاب - طلاب الدكتور نصر أبو زيد - أن يمثلوا أمر الله فلا يجالسوه للعلم ولا للتعلي على يديه ما دام معتقداً في هذه الطعون (انظر عنوان الكتاب) ... فليمثل طلاب د. نصر أمر الله نفسه بعدم الجلوس بين يدي المستهزئين بكتاب الله وآيات رسوله وهذا ليس مستهزئاً فقط بل طاعناً في الدين كله وإلا صاروا كفاراً مثله (ص ٥٩-٦٠).

٣- على كل مسلم غير ممن ابتلى بجيرة هذا الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) بجيرة في المسكن أو العمل أو السفر ألا يعامله بيعاً أو شراءً أخذاً أو عطاءً (ص ٦٢) .

٤- على زوجة الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) أن تعلم أنه يحرم عند جميع الفقهاء، بلا استثناء، معاشرة الزوجة المسلمة لزوجها المرتد الجاحد بآيات الله المتمرده على أوامره، فإن عاشرتة بعد معرفة الحكم فهو زنا صراح تعاقب عليه عقوبة الزاني المحصن . (٦٣) .

٥- نهيب بالدولة وبقضائها أن تطبق حد الردة على أمثال هؤلاء الطاعنين في عقيدة الأمة، وذلك بأن يستتابوا أولاً فإن تابوا علناً ولا قتلوا، مع إبعادهم فترة بعد التوبة، عن كل موقع يتوقع تأثيرهم في عقيدة الأمة ودينها، وإن أصروا على كفرهم وجحودهم قتلوا، وأخذت أموالهم لبيت المال حيث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر (ص ٦٣) .

وهكذا يطمئن ضمير إسماعيل سالم الذى يمتلك كلام الله تماماً ويتحدث باسمه جل جلاله، بكل هذا الجهد الذى بذله والذى يراه من الأعمال الصالحات، يطمئن إطمئنان المؤمن الواثق كل الوثوق من صحة أحكامه، لأنها أحكام الله سبحانه وتعالى، هكذا ينهى كتابه «والله من وراء القصد والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات» .

المقدمة

الشاغل الأساسى لإسماعيل سالم - كما هو شاغل أستاذيه عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاغى - هو الضجة الإعلامية التى أثارها كثير من الكتاب والمفكرين دفاعاً عن حرية البحث العلمى فى الجامعة وحرية الفكر فى المجتمع. ومن الطبيعى أن يشغل ذلك إسماعيل سالم وأستاذيه الذين تعربوا - ويعربون طلابهم - على نمط من السلوك العقلى يتسم بالإذعان والتسليم بسلطة الأكبر سنّاً والأعلى درجة وظيفية، مشكلة إسماعيل سالم أن مسألة «رفض الترقية» أمر معتاد، ويكاد إسماعيل سالم يكرر كلمات شيخه عبد الصبور شاهين كما عبر عنها فى خطبته بمسجد عمرو بن العاص يوم الجمعة ٢/٤/١٩٩٣ - حين يقول : «إن لنا زملاء كثيرين قدموا إنتاجهم العلمى وردّ من اللجنة العلمية ويعاود الإخوة الأساتذة النظر مرة أخرى فى الإنتاج تبديلاً له إضافة إليه، ولم يحدث مرة أن قامت هيئة كاملة كالهيئة المصرية العامة وبعض الصحفيين والأساتذة بالتدخل السافر فى تقويم الإنتاج العلمى مثل هذا التدخل كما حدث فى إنتاج الدكتور نصر حامد أبوزيد» (ص : ٦) .

دعنا من هذه المغالطة فى القول بالتدخل السافر فى تقويم الإنتاج العلمى، فالذين كتبوا ناقشوا جوهر القضية التى يتعمى عنها إسماعيل سالم : تقريراً لا علاقة له بالتقويم العلمى من قريب أو من بعيد، ولا يتضمن عبارة واحدة تناقش إجراءات بحثية أو قضايا منهجية، فضلاً عن العجز عن إبراز أخطاء تُبرر النتيجة التى انتهى إليها التقرير .

التقرير الذى كتبه عبد الصبور شاهين عبارة عن بلاغ كاذب واتهامات زائفة ناتجة عن قراءة مفرضة أحياناً للإنتاج، وعن جهل بالمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة فى أغلب الأحيان، هذا جوهر القضية : حرمان إنتاج علمى من الترقية على أساس تقرير غير علمى، حتى لو وافقت عليه اللجنة ووافقت عليه الجامعة، فالخطأ الفادح لا يحوله الإجماع إلى صواب، وأخطر أخطاء البشرية - وعلى رأسها الحروب - تم عليها إجماع، ثم أفاق الناس إلى خطأ إجماعهم فتنازلوا عنه، لكن التقرير قصة أخرى ليس هنا مجال الخوض فيها .

ذعر إسماعيل سالم منشأ التربية المذعنة التى تلقاها عن أساتذته . التربية التى لا تجرؤ على الرفض، حرصاً على فتات الدرجة التى يسعى إليها، ضَعْفُ الطالب والمطلوب إن كان الثمن هو التضحية بأهم القيم الجامعية فزعاً من سلطة تتصور أنها تعطى وتمنع. لكن أنى لأمثال إسماعيل سالم أن يفهموا ذلك وقد أمضى حياته العلمية من الفرقة الأولى لا يناقش أستاذاً ولا يفكر. وبفضل هذا الإذعان ونعمة «عدم التفكير» - التى يتصور أن الله حباه بها - استطاع الانتقال من مكان الطالب الملتقى ووصل

إلى درجة «الأستاذ» المساعد، وسيصل إن شاء الله إلى درجة الأستاذ، دون أن ينوق حلاوة الرفض القائم على «لعنة التفكير». ولعل هذا الكتاب عن نصر أبو زيد، والمكتوب تقريباً إلى أساتذته عبد الصبور ويلتاجي أن يكون أهم خطوة، بل الخطوة الأهم، على طريق «الأستاذية».. لكنها «الأستاذية» العقيم، أى التى لا تنتج طلاباً حقيقيين يفكرون ويختلفون فيدفعون حركة العلم والمعرفة إلى الأمام، إنها أستاذية على الورق وفى كشف المرتب والإعارات، والأهم من ذلك أنها أستاذية «الوجاهة الاجتماعية» والانتفاخ الكاذب، وما أبعد ذلك من أستاذية العلم والفكر والمعرفة .

والذى يؤكد أن هاجس إسماعيل سالم الزلقى والقريبى إلى نفوس أرباب نعمته هجومه على طه حسين وأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله، حيث كانت مدرسة دار العلوم دائماً رأس الحربة فى الهجوم على أولئك المفكرين. يهاجم الرجل ويتقول دون أن يكون قد قرأ كلمة واحدة لأى من هؤلاء باستثناء ما تلقاه شفاهاً من بعض أساتذته . أستاذ مساعد بجامعة القاهرة، وبالعارة، ما زال يعيش عصر الثقافة الشفاهية، «النقل»، والثقة فى الراوى دون فحص المروى، وهل يستطيع العقل المذعن - ولو كان عقل أستاذ مساعد- أن يناقش- فضلاً عن أن يتشكك فى - ما يقوله أساتذته ؟ ومن الهجوم على الأشخاص والمفكرين يوسع إسماعيل هجومه على قسمى اللغة العربية والفلسفة فى كلية الآداب على أساس أن «الطعن» فى الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين . (ص ١١) .

لكن الهجوم على أعلام الفكر وقسمى اللغة العربية والفلسفة بكلية

الأدب مجرد جزء من هجوم شامل يشنه الأستاذ المساعد على الفكر المصرى الحديث ممثلاً فى أهم تياراته، ليست المسألة أن أحد أعداد مجلة «القاهرة» - أبريل ١٩٩٢- تناول موضوع تقرير عبد الصبور شاهين ونشر الوثائق التى تثبت زيف أحكام عبد الصبور شاهين على إنتاج نصر أبو زيد، كما تكشف النوايا الخفية والمصالح التى تحرك عبد الصبور شاهين. وليست المسألة أن هذه المجلة تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، فالأخطر من ذلك والذي يثير فزع إسماعيل سالم وأمثاله أن الهيئة أعادت طبع كتب التنوير طبعت شعبية بأثمان زهيدة مساهمة فى توسيع دائرة قراء هذه الكتب. وبدلاً من أن تكون هذه خطوة نطالب هيئة الكتاب بأن تتبعها خطوات، حرصاً على توسيع دائرة الثقافة والمعرفة، يفزع «أستاذ مساعد» جامعى من هذا النشر للمعرفة، يفزع لا شك لأن الناس سيقراون، ثم يتساقون، وفى التساؤل معنى الرفض، رفض «الإذعان» الذى يعتبره أستاذ مساعد جامعى السبيل الأقوم إلى نيل الدرجات. هنا يكمن الخطر على أمثال هؤلاء الأساتذة، خطر أن يكتشف الناس زيف أستاذيتهم .

من حق الأستاذ المساعد أن يتسائل ويتسائل معه : لماذا لم تنشر أيضاً الكتب التى ناقشت طه حسين، أو على عبد الرازق، وردت عليهما. هذا سؤال مشروع من منظور إتاحة مجال المعرفة العميقة للقارئ ليتعرف على التيارات بشكل متكافئ، لكن تساؤل الأستاذ المساعد ليس من قبيل التساؤل الذى نطرحه، بل هو تساؤل المنكر الممتعض والمستنكر لنشر تلك الكتب أصلاً. والدليل على ذلك أنه يتجاهل أن الهيئة نشرت أيضاً فى سياق هذه

السلسلة كتابات الشيخ محمد عبده ممثل الاتجاه السلفى، لكن الأخطر والكاشف عن «الداء» الوبيل فى عقل الأستاذ المساعد أنه يضع تلك الكتب كلها فى خانة الطعن فى العقيدة والدعوة إلى الكفر ويتساعل فى لغة خطابية لا تليق بمدرس مساعد فضلاً عن أستاذ مساعد - أى لا تليق بمن مارس الخطوة الأولى فى طريق البحث العلمى والكتابة الأكاديمية - «أهكذا يؤخذ مال المسلمين ويستغل الدعم المالى فى إفساد عقائدهم تحت اسم التنوير والعلمانية ومواجهة الإرهاب ؟ ألا يسأل صاحب قلب حى هؤلاء المفسدين فى الأرض والمضلين المخربين للعقائد لماذا تختار هذه الكتب بصفة خاصة وتعاد المعارك القديمة معارك جديدة ؟ ولماذا تبدد أموال المسلمين فى طمس عقيدتهم والطعن فيهم وفى دينهم ؟ إنهم يريدون أن ينفخوا فى نار نكاد تنطفىء، ويسكبوا البنزين على النار لكى تحرق عقائد المسلمين . (ص ١٠) .

كيف يصدر كل هذا الذعر عن أستاذ مساعد لمجرد نشر كتب، أياً كان ما تحويه تلك الكتب من أفكار ؟ ها هو أستاذ مساعد متلبس بمعاداة القراءة، إلا قراءة ما يشير عليه به أساتذته. وها هو متخصص فى «الفقه المقارن» كما كتب على غلاف الكتاب يعادى كل فكر مخالف سمع أساتذته ينكرونه. ها هو نمط الأستاذ المساعد الذى يحظى بالرضا والقبول لأنه عاجز عن الفحص والرفض، بل وعاجز عن تصور، مجرد تصور، «الاختلاف». هذا هو الأستاذ الذى يستعذب دائماً قول «نعم» مطأطئ الرأس، فكيف له أن يفهم كتب زميل له «مختلف» تعلم أن يفكر وأن يختلف، وحريص كل الحرص على أن يعلم طلابه كيف يختلفون معه ١٩

(٢)

أبو زيد .. يرد على البدر اوى^(١)

نشرنا قبلا ثلاث مقالات للدكتور البدر اوى زهران يعرض فيها بالنقض لقضايا طرحها الدكتور نصر حامد أبو زيد حول القرآن والسنة النبوية .. وننشر اليوم مقالا للدكتور أبو زيد يرد فيه على الدكتور البدر اوى، ونحن في الأولى والأخرة لا هدف لنا إلا البحث عن الحقيقة والإسهام في فتح كل الطرق للوصول إليها، ولأننا نؤمن أن قيام فكرة عظمى في مواجهة فكرة عظمى أمر تنشرح له قلوب كل محبي الحقيقة والساشرين في محارِب العلم والمعرفة .. وبمقال الدكتور أبو زيد اليوم نختم الحوار في هذا الموضوع .. ونحن نعرف أنه ليس للحق طريق واحد، وأنه لا أحد يحتكر الصواب، وكل واحد يؤخذ ويؤدّ عليه فيما عدا المعصوم صلى الله عليه وسلم، كنت أتمنى ألا يتورط الدكتور بدر اوى زهران فيما تورط فيه كثير من تجاوز حدود النقاش والحوار، بل والاختلاف ، إلى الدخول مباشرة في دائرة التشكيك في العقيدة .

كنت أتمنى ذلك بحكم سلسلة الألقاب «العلمية» التي يحملها الدكتور ويحرص دائما على ذكرها . لكنه للأسف الشديد وقع في محذور «التكفير» الذي كنت أتمنى له ألا يقع فيه . ثلاث مقالات نشرها الأستاذ الدكتور في

(١) جريدة الأخبار ، ٢٥ / ٦ / ١٩٦٣ .

صحيفة الأخبار، والمقالة الثالثة، وهي الأخطر، بتاريخ ١١/٦ يصر الدكتور فيها بطريقة مريبة على أنه يتخذ موقفاً موضوعياً . وتكمن المريبة في تكرار القول، والتكرار كما يعلم أستاذ اللغويات هدفه التأكيد، وقد يكون تعبيراً عن تشكك المتكلم نفسه في «الموضوعية». والدليل على تشكك الدكتور في موضوعيته المزعومة تصاعد نفمة خطابه من مقالة إلى أخرى .

في المقالة الأولى أبدى مجموعة من الملاحظات التي لا قيمة علمية لها في مجال المصطلحات التي استخدمها لأن المصطلح جزء من منظومة، ولذلك يكتسب دلالة في إطار تلك المنظومة العلمية والمنهجية والإجرائية . وعدم إدراك المنظومة الاصطلاحية في مجال استخدامها العلمي يجعل المصطلح غائماً ولا أريد أن أطيل في هذه النقطة الأكاديمية جداً حتى لا أبدو مشككاً في علم الأستاذ الدكتور .



في المقالة الثانية انتقل الدكتور من مناقشة المصطلح إلى السعي الحثيث لإثبات أنني لا أدافع فقط عن سلمان رشدي، بل أدافع عن روايته «آيات شيطانية» . ولكي يؤكد «موضوعيته» و «علميته» أتى ببعض أقواله عن قضية سلمان رشدي في كتاب نقد الخطاب الديني . لكنه - وهو أستاذ اللغويات - انتزع القضية كلها من سياقها في الكتاب ذي الموضوع المحدد. يتسائل الدكتور مثلاً : ولماذا لم أناقش الرواية ؟ وهذا سؤال معيب من أستاذ يعلم أن السياق قد يطرح ضرب أمثلة، مجرد ضرب أمثلة، لا يتوقف أمامها الباحث إلا بمقدار ما يبرز الفكرة التي يناقشها . كانت قضية

سلمان رشدي كما كانت قضية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ وغيرها مجرد أمثلة على اندفاع البعض إلى التكفير دون تثبت .

♦♦♦

لكن الدكتور في مقالته الثالثة يقفز قفزته الأخيرة نحو التكفير، حيث ينسب إلى في مفتتح المقال موقفاً عجيباً - على حد تعبيره - من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف . يدعى الدكتور بالباطل أنني أنفي عن القرآن الكريم نسبته إلى الله وكذلك الحديث الشريف .

عزيزي الدكتور أتحداك وأتحدي كل من سبقوك في هذا الزعم المغلوط . ومن باب الحرص على وعي القارئ الذي تزيفه عمداً سأشرح للقارئ، لا لك، معنى كلامي الذي لم تحسن قراءته، فضلاً عن أن تحسن عرضه بموضوعية . هنا أيضاً كما في المقالة السابقة يحرص الدكتور على القراءة خارج السياق .

♦♦♦

الفكرة ببساطة أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باللغة العربية، لا خلاف حول هذه الحقائق، وإنما تقع دائرة الخلاف حول تحليل مضمون القضية المتفق عليها .

اللغة كما يعلم الدكتور ظاهرة اجتماعية بشرية . وحتى لو كان الدكتور من أنصار نظرية الأصل الإلهي للغة - وهو ما يسمى بالتوقيف -

فتعدد اللغات واختلافها يؤكد أن البشر قد تواضعوا على لغات مختلفة .
والظاهرة الاجتماعية كما يعلم الدكتور ظاهرة بشرية .

ومعنى ذلك أن القرآن إلهى المصدر بشرى اللغة، أى أنه يتمتع
بطبيعتين : الطبيعة الإلهية من حيث هو كلام الله، والطبيعة البشرية من
حيث هو بلغة عربية بشرية .

هذا التحليل قد يبدو صادما لأول وهلة للقارئ العادى خاصة إذا
استخدمنا اللغة الفلسفية السابقة . لكن لغة العلم يا دكتور تشرح نفسها،
لأن ازدواج الطبيعة أمر طبيعى فالله سبحانه وتعالى يخاطب البشر بلغتهم
وعلى قدر فهمهم .

ويلعلم الدكتور أن قضية الإعجاز - كما قال الإمام عبدالقاهر
الجرجاني- لا يمكن إثباتها إلا بمعرفة قوانين الكلام البشرى . ومعنى ذلك
أن قوانين الكلام البشرى التى تدرس بمناهجنا نحن البشر هى التى تحدد
مستوى فهمنا للقرآن الكريم. هل يخالفنى الدكتور فى هذه البديهيات ١٩

...

يعلم الدكتور أيضاً أنه بسبب الطبيعة المزدوجة تلك اختلف علماء
المسلمين - وهو خلاف معروف فى تاريخ الفكر الإسلامى - بين القول بأن
القرآن صفة أزلية قديمة، وبين القول بأنه مخلوق محدث . وهذا الخلاف فى
التحليل العلمى يمكن تفسيره بالقول بأن أصحاب نظرية «القدم» نظروا إلى
الجانب الإلهى، أما أصحاب نظرية «الخلق» فقد نظروا إلى جانب اللغة . أى

أن كل فريق منهم تمسك بجانب واحد فقط، دون إهمال الجانب الآخر بالطبع، لذلك جاء الأشاعرة، كما يعلم الدكتور والمتخصصون، فقالوا إنه أزلّ قديم من حيث هو «العلم الإلهي» لكنه من حيث النزول والتلاوة محدث مخلوق .

♦♦♦

نحن يا سيدي في دراستنا للقرآن وفهمنا له ندرسه من جانب اللغة، أى من جانب الظاهرة الاجتماعية البشرية التى نملك بمناهجنا البشرية وعقولنا القدرة على الوعى بها .

وهذا يقودنى إلى المثال التوضيحي الذى أسأت وأساء قبلك كثيرُ عرضه وفهمه، لأنهم تجاهلوا كونه مثالا ووقفوا عند دلالاته الحرفية كما فعلوا وفعلت فى مسألة سلمان رشدى . إن الوقوف عند جانب الأصل الإلهي للقرآن وحده هو موقف يمكن أن يتماثل مع موقف القائلين بالوهمية السيد المسيح .

أين إنكار الأصل الإلهي للقرآن يا دكتور فى كل هذا ؟ آدم خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه، فهل آدم إله أم إنسان ؟ كل ما فى الكون مخلوق لله سبحانه وتعالى بكلمته وإرادته فهل يعنى هذا الأصل المشترك خروج الكل عن حدود البشرية والحدوث ؟

كنت أتمنى أن تكون أميناً فى عرضك وموضوعياً كما زعمت . لكنك انزلت بوعى أو من غير وعى لتنضم إلى جوقة المكفرين لى والمهديرين لدمى .

سامحك الله يا دكتور، لا بالأصالة عن نفسي فقط، بل عن طلابك الذين لا أدرى كيف تعلمهم، وعن القراء الذين لم تتق الله فيهم .

ويا عزيزي القارئ : أعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال وتثبت وتبين قبل أن تتورط بدورك فيما تورط فيه الدكتور وآخرون، ما كتبته متاح لكن احذر من القراءة المتربصة المفرضة، وسلام على كل من يجعل «الحق» وجهته أصاب أم أخطأ .

(٣)

معرفة الحق بالرجال

في تراثنا العربي الإسلامي قول ماثور يتردد كثيراً هنا وهناك في كتابات المعاصرين ، وخاصة في كتابات أئمة الوعظ والداعين إلى الفضائل الإسلامية . هذا القول الماثور هو : «اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال» ، لكن كثيراً ممن يرددون هذا القول تلفظاً أو كتابة يفعلون العكس تماماً فيجعلون «الرجال» مقياساً لمعرفة «الحق» فيكون القول حقاً أو باطلاً من حيث نسبته إلى قائل بعينه لا من حيث هو في ذاته، وأخطر ما في هذا السلوك الذهني ما يترتب عليه من إيقاف نشاط «العقل» وفرملته كي يكون تابعاً لعقل آخر، عقل بشري مهما يكن قدر صاحبه من الشهرة والجاه والسلطان، وهكذا لا يصبح «القول» في ذاته موضوعاً للبحث والتحقيق والتأمل للحكم عليه وتقويمه، ومناقشته من خلال معايير «موضوعية» يحتكم

إليها المتحاورون انطلاقاً من مبادئ التكافؤ والتساوى للوصول إلى «الحق» في ذاته .

هذا «لامعقول» آخر يحكم حياتنا الفكرية والعقلية، وهو «لا معقول» ينبع من التعارض بين «الأقوال» و«السلوك الذهني» . وفيما أصبح يعرف الآن باسم «قضية أبو زيد» مثال واضح على هذا التمسك بمبدأ معرفة الحق بالرجال لا معرفة الرجال بالحق . منذ ذاع نبا التقرير «غير العلمي» الذي كتبه عبد الصبور شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد، وانحازت له إدارة الجامعة متجاهلة كثيراً من الحقائق والملابسات التي شابت التقرير نفسه، ناهيك عن تجاهلها لتقريرى قسم اللغة العربية وكلية الآداب - انقسم الناس فريقين : فريق هاله ما وصل إليه حال الجامعة من خضوع لسلطة الابتزاز باسم الدين . وفريق تجاهل الأمر كله وجعل همه الأكبر التصدى للفريق الأول. هذا الفريق الثانى وجد أن المدافعين عن حرية البحث فى الجامعة يمثلون فى أغلبهم «اليسار» بالمعنى الفكرى والسياسى .

وبما أن «اليسار» من وجهة نظر ممثلى هذا الفريق الثانى هم الشيوعيون والعلمانيون الملاحدة، وقلول الناصرية المهزومة على حد تعبيرهم، فلا بد أن تكون القضية التى يدافعون عنها ضد الإسلام، ولا بد أن تكون كتابات نصر أبو زيد كتابات هدفها هدم الإسلام ...

من الطبيعى أن يساعد فى تثبيت هذا التصور عند كثير أن كاتب التقرير هو «عبد الصبور شاهين»، وهو من هو : أستاذ جامعى مرموق، ورمز من رموز الخطاب الدينى المعاصر، وعضو لجنة ترقيات الأساتذة

المساعدين والأساتذة، وعضو لجنة الشئون الدينية بالحزب الوطنى الحاكم،
ونجم تليفزيونى لامع فى العالم العربى كله .

أما «نصر أبو زيد» فهو أستاذ مساعد ما زال يجاهد فى طريق
الوصول إلى الأستاذية : رجل من «غمار الموالى، بسيط الأرومة والمنبت على
حد تعبير الشاعر الراحل «صلاح عبد الصبور» على لسان الحلاج الشهيد
الصوفى فى مسرحيته عنه . هكذا يكون من المستحيل - فى نظر الفريق
الثانى - إلا أن يكون، الحق فى جانب «عبد الصبور شاهين» .

وحين حاول الفريق الأول أن يتسائل عن سبب هذا «العداء» فى تقرير
شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد - وصل إلى حقيقة بسيطة مفادها أن
«نقد الخطاب الدينى» - أحد كتب أبو زيد - قد كشف عن الدور الذى قام
به أمثال شاهين فى عملية النصب الكبرى باسم الإسلام التى قامت بها
شركات توظيف الأموال . وأن هذا النقد - الذى لم يرد به اسم شاهين أو
اسم غيره - قد أصاب شاهين بالعمى الأكاديمى فلم يصبر على قراءة باقى
الكتاب، واكتفى ببضع صفحات، منه ثم خلع رداء الأستاذ فكشف عن
مسوح «الكاهن». هنا ثارت ثائرة الفريق الثانى دفاعا عن شاهين ودفاعا
عن المصالح المشتركة . ولم يكن من سبيل للدفاع سوى تثبيت الاتهامات
والمبالغة فيها ، وهكذا أصبح «تكفير» أبو زيد هو قضية القضايا والهدف
الذى يسعى إليه كل المنتمين الى هذا الفريق الثانى مهما اختلفت اللغات
والأساليب .

انبرى الشيخ مصطفى محمود فى لفته الطنانة يتحدث عن «رجلنا» -

يقصد شاهين - ورجلهم ، ويقارن بين الأستاذ المرموق والأستاذ الفاشل الملحد الذى يعلم أولاد المسلمين «الكفر» . وانبرى جمال بدوى - لودن أن يعلم من الأمر شيئاً - فأرسل مقالة لجريدته «الوفد» من أمريكا ينعى سوء الحال والمآل ويرفض «الإلحاد» فى الجامعة . وكتب «محسن محمد» عن الذين لا يراعون الله والوطن ويشوهون وجه مصر بدفاعهم عن حرية البحث فى الجامعة . وكانت ثمة مفاجأتان : الأولى تصدى شيخ اتحاد الكتاب - ثروت أباطة - المفروض أنه مؤسسة للدفاع عن حق الكتاب وحريتهم، ليصوغ فى مقالتين أن ذلك الأستاذ «كافر لا شك فى ذلك». والمفاجأة الثانية الشيخ محمد الغزالى الذى بخل بالصفة فاستخدم صيغة التحقير «كويفر». هكذا كان لسان حال الجميع يقول : «إن كان مولانا شاهين قد قال فى أبو زيد ما قال فقد صدق، ولا داعى للتثبت أو التحقق فقد كفانا مولانا شاهين شر الفحص والتدقيق. الأعجب من ذلك أن محمد الغزالى استخدم مقال مصطفى محمود مرجعاً يستند إليه، بمعنى أن تكفير «أبو زيد» يكفى فيه فتوى الشيخ مصطفى محمود المنقولة عن الإمام الأكبر عبد الصبور شاهين.

ليست المسألة هنا قاصرة على أن «الرجل» صار معيار الحقيقة ، خلافاً للقول المأثور الذى يردده يوماً هؤلاء جميعاً، بل وصلت إلى حد المطالبة بالفصل من الجامعة أولاً، وبالفصل بين أبو زيد وزوجة ثانياً، ثم يأتى الفصل النهائى بالمطالبة بفصل رقبته عن جسده تطبيقاً لحد الردة. هنا تجاوزت قضية أبو زيد حدود الدفاع عن حرية البحث والاجتهاد ودخلت دائرة الدفاع عن «حق الإنسان» فى الحياة . وتجاوز الحوار حول الموضوع

حدود الإعلام المحلى المصرى والعربى إلى الإعلام العالمى فى أمريكا وأوروبا
وآسيا وأمريكا اللاتينية .

عند هذه النقطة الحرجة فى الموضوع كله انتقل خطاب بعضهم - من
أتباع الرجال لا أتباع الحق - من الهجوم والتكفير إلى «الضغينة»
و«الحسد» اللذين اتخذوا أشكالا متعددة . كتب صحفى يدعى «أحمد أبو
زيد» - وهو مجرد تشابه فى اللقب - عن نصر أبو زيد قائلا : «الرجل كان
يسعى إلى الشهرة وقد نالها وهو لا يستحقها» ، وكتب «محسن محمد» -
مرة أخرى - يقول كلاماً غريباً يخلطه لسذاجته دفاعاً عن مصر وسمعتها .
يقول معترضاً على الضجة التى حدثت نتيجة للدعوى القضائية ضد
زوجتى : «إنها دعوى عادية تنتظر المحاكم المصرية عشرات مثلها» ! ولا
يدرى الإنسان هل الرجل غائب عن وعيه أم أنه يزور الحقائق عامداً ؟ وكلا
الأمرين - أو أحدهما - كاف للحجر على من يقول هذا القول . ولا يكتفى
بذلك بل يسخر سخرية بذيئة من قيمة «الحب» فى الحياة الزوجية ، وينعى
علينا أنا وزوجتى أن ظهرنا فى لقطات تليفزيونية بإحدى المحطات متماسكى
الأيدي «مثل روميو وجولييت» على حد تعبيره .

هكذا يصبح الحب الزوجى، الذى هو عماد تماسك الأسرة وتكوين
المجتمع، وهو المعبر عنه فى لغة القرآن الكريم بمجازات مثل «السكن»
و«اللباس»، موضوعاً للسخرية دفاعاً عن مصر وسمعتها .

لكن ثالثة الأثافي - كما يقول عرب الجاهلية الرجل - تأتى ممن
يدعى «محمد جلال كشك»^(١) ساهم فى الكتابة فى كل المراحل بثلاث مقالات

(١) رحمه الله وتغمده بعدله وفضله ، فقد توفى على أثر أزمة قلبية بعد حوار سجلته لنا
معا إذاعة واشنطن العربية بعد حوالى أسبوع من نشر هذا المقال . وقد تداعى
المتأسلمون عن بكرة أبيهم يتهمون الكاتب بقتل الرجل ، فكشفوا بذلك عن حقيقة
«الإيمان» الذى يزعمون أنهم يداومون عنه .

يكرر فيها الاتهامات نفسها ويزايد عليها مضيفاً عليها من لفته الرثة ما شاء له خياله السقيم، الذي وصل إلى حد الادعاء بأن الدعوى القضائية المرفوعة ضدنا رتبناها نحن بالاتفاق على من رفعوها سعياً للشهرة . هنا أدركت أن علة الرجل ليست المرض الذي أسال الله أن يعافيه منه، والذي منعه من الرد على ترهاته تأدياً وامتنالاً للمبدأ الذي صاغه القرآن في قوله تعالى «ليس على المريض حرج». إن العلة في «عقل» الرجل، الذي سعى طوال حياته إلى الشهرة متقلباً بين المذاهب والأفكار من جهة، وأكلا على كل الموائد من جهة أخرى، و «الملف» كاملاً قابلاً للفتح إن شاء أن يستمر في فيه . وحين تكون العلة في «العقل» لا يصح السكوت، لأن من يقضى حياته سعياً للشهرة يسوقه ويفرى كبده أن ينالها من لم يسع إليها ولم تخطر على باله . ومن المؤكد أنني في كل ما أقوم به لا أسعى إلا إلى أن أكون باحثاً ومعلماً قادراً على أداء دوره. وقد أصابتني اشتهرة متهماً بالردة والكفر والإلحاد ، فآية شهرة تلك التي أثارت غيظ هؤلاء الناس جميعاً. يسخر كشك كما سخر محسن محمد من «المعلم نصر» لأنه لا يدري معنى أن يكون الرجل معلماً مسئولاً عن زرع حب المعرفة في عقول أبناء وطنه .

ومن المؤكد أن نمط التعليم الذي تلقاه كشك ، التقليد والاتباع والنقل بالسمع، هو نمط التعليم الذي يسعى إلى استمراره في مؤسساتنا التعليمية. من هنا يمثل نموذج «المعلم نصر» خطراً على هذا النمط من التعليم. هكذا يدافع كشك عن بنية عقله هو ومن لف لفه من الكسالى التابعين، الذين يلونون بالرجال يُفرغون في أذانهم أقوالاً يرددونها على

أساس أنها الحقيقة التي لا تقبل الجدل أو الرد أو النقاش. هكذا كانت ماركسية الرجل، نقلية اتباعية تقليدية، وهكذا أيضا للأسف يتصور الإسلام، والإسلام برىء من تصوراته . ومن كان متعصباً في الأولى فهو متعصب في الثانية، ومن كان عبداً لماركس أو لشراحه فهو عبد لعبد الصبور شاهين ومن كان على شاكلته . وفي مثل هذا النموذج العقلي من السهل أن ينتقل المرء من النقيض إلى النقيض . وما أدراكم برجل يقول عن «الولدان المخلدون» في الجنة أنهم لمن يحبون «الواط» لكنهم امتنعوا عنه في الدنيا طاعة لله ١٩ ما أدراكم بمن ينتج باسم الإسلام خطاباً لشيوخ النفط يتبع فيه خطى أستاذه شاهين الذي ادعى في بعض مواعظه في الخليج أن «تعدد الزوجات» سنة شريفة واجبة الاتباع ١٩ ...

وهناك سؤال لا بد من طرحه على جلال كشك ومصطفى محمود بصفة خاصة : كيف انتقل كلاهما من معسكر الإلحاد والشيوعية إلى معسكر الإسلام ؟ أليست الحرية التي كانت متاحة لكما في الستينيات والخمسينيات هي التي سمحت بهذا التحول ١٩ ومع ذلك لا يفتأ كل منكما يردد اتهاماته للفترة الناصرية التي لولا مساحة الحرية التي أتاحتها - رغم كل سلبياتها - ما استطاع واحد منكما أن يتحول ذلك التحول . ولنفترض أنه كان قد أقيم على أحدهما أو على كليهما حد «الردة» بوصفكما مسلمين بالميلاد، فهل كانت ستتاح لأي منكما فرصة «التوبة» والعودة إلى حظيرة الإسلام ١٩ ما هو هذا السُّعار الذي أصاب خطاب كل منكما ضد «العقل» رغم الحرية التي نعمتما بها في النقلة من «الإسلام» إلى «الإلحاد» ثم في

العودة إلى «الإسلام» مرة أخرى. أليس في كل تلك الاسئلة ما يستوجب النظر والتأمل والتدبر أيها الفارسان على أحصنة من خشب وسيوف من طين ١٩

ولنفترض على قدر فهمكما انصياً لأقوال زعيمكما أن أبو زيد ملحد، فكيف تحرماته من «الحرية» التي أتاحت لكما أن تكتبما ما كتبتما من إلحاد ثم أتاحت لكما من بعد أن تكتبما عن الإسلام، وتصبهما من أقطاب الخطاب المسمى إسلامياً والمثقل بأموال النفط والخليج ١٩ وما يدريكما - وما يدري أتباعكما من أمثال إسماعيل سالم وصعيدة عبد الصمد - أن يتوب، الملحد ويعود المرتد إلى حظيرة الإسلام كما فعلتما ١٩ أم أن حرية العقل والتفكير حكرٌ عليكما حرام على غيركما بعد أن تصورتما - أو تصورتهم جميعا - امتلاك الحقيقة المطلقة . هذه مجرد أسئلة افتراضية تكشف أن هاجسكم ليس الدين وليس الإسلام أيها السادة الأفاضل !!

وما دام الأمر قد وصل بالخيال السقيم إلى حد عبقرية تصوّر أن أبوزيد يسعى إلى الشهرة بالتواطؤ مع آخرين لرفع دعوى قضائية تثبت رذته، فلن يكون من المستغرب أن يطلع علينا محمد جلال كشك بمقال جديد يثبت فيه أن نصر أبوزيد هو الذي وضع القنابل تحت سيارة مصر الجديدة فقتلت من قتلت من الأطفال والرجال. إن الخيال السقيم ليس له حدود وخلل الفكر يفضي إلى أي شيء مهما كان مستحيلاً . وهكذا يصبح اللامعقول معقولا، فيصبح المدافعون عن الدين والعقيدة طالبي شهرة، ويصبح المدافعون عن الوطن والعقل مسيئين إلى صورة مصر في الخارج، وإلى

هؤلاء الذين يشغلهم أمر صورة مصر والهم السياحي أن يبحثوا في أصل الداء، وهو الخطاب المتعصب، ولا يقتصروا على بعض ظواهره، وهو الشباب المتعصب. الأمر جد خطير لأن الداء ينخر الآن في العظام ويكاد يفتك بالجسد كله . اللهم احم هذا الوطن ممن يتظاهرون بالدفاع عنه بالتزوير والبهتان ولوى عنق الحقائق ومغازلة من يدفعون لهم أكثر .

لكن للوطن من يدافعون عنه ومن يحمونه بكل ما يملكون من وسائل : هؤلاء الذين نفروا للدفاع عن الجامعة وعن حرية الفكر والبحث من الكتاب والمفكرين والمبدعين من داخل الوطن وخارجه. وهؤلاء الذين استتفروهم العبث بالقانون واستخدامه لمصالح معروفة وظاهرة لا تحتاج لبيان . ولا أنسى هذه الكوكبة من رجال القانون الذين تطوعوا دون أجر - أكررون أجر - لا للدفاع عن نصر أبو زيد وزوجته بل للدفاع عن الوطن كله وعن الإسلام الذي لا يعرف محاكم التفتيش أو الكهنوت .

يكفى هنا أن أذكر الشيخ «خليل عبد الكريم» مايسترو هيئة الدفاع الذي جعل من القضية شغله الشاغل وهمه الدائم . ويقف الى جواره رجل - لم نلتق حتى الآن وجها لوجه - يأتي من دمنهور خصيصا ليناصر الحق والعدل ويدافع عن الإسلام الحقيقي، هو الأستاذ «رشاد سلام» والأسماء كثيرة رجال ونساء، شباب وكهول، يبرزون الوجه الآخر الذي يعرف الرجال بالحق، فيتطوع للدفاع عنه . أما الذين يعرفون الحق بالرجال فيدافعون عن الرجال طمعاً في الغالب ورهبة أحياناً .

انتصار الجهل بملكوت الله

قطب كبير من أقطاب الخطاب الدينى - لعله القطب الذى يفترض أنه يتربع على قمته الإدارية والرمزية فى الوقت نفسه - تعرض فى حديث صحفى نشر فى مجلة «المصور» المصرية فى عددها رقم ٣٦١٨ الصادر فى أول رمضان ١٤١٤هـ / ١١ فبراير ١٩٩٤ - لموضوع من أهم الموضوعات التى يجب أن تشغل العقل الإسلامى فى محاولته لتجاوز حالة الحصار والضيق التى يعيشها بسبب حالة التردى العام التى تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية على كل المستويات والأصعدة . لكن الذى يصيب القارئ بالذهول من هول الصدمة والمفاجأة عجز القطب الكبير عن «فهم» الموضوع المطروح أساساً، ومن ثم جاءت إجابته عن السؤال الذى يثير الموضوع كاشفة عن عجز بين ناتج عن خلل واضح فى آليات اشتغال ذهن القطب الرمزى . وحتى لا يكون الكلام ملقى على عواهنه، أو وصفاً لا يستند إلى بيئة، فإليك عزيزى القارئ السؤال وجوابه مع تعليقنا على كل من السؤال والجواب .

السؤال : ماذا عما يدعيه الغرب من أن العقل الإسلامى المسلم لا يفهم مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية . وأنه يؤكد بأن العلة الحقيقية للظواهر كلها هى المشيئة الإلهية (ص ٣٥ من المجلة المذكورة) .

هل يحتاج السؤال الى شرح ؟ من الواضح أنه لا يحتاج لمن يعرف ما هو «مبدأ السببية، أولاً، سواء في «الظواهر الطبيعية» - وهي محور السؤال - أو في الظواهر الاجتماعية، إنه المبدأ الذي يعتمد عليه التحليل العلمى الذى يراقب الظواهر فى سيرورتها وعلى أساسه يحاول العالم أن يستنبط العلاقات بين الظواهر لاكتشاف القوانين التى تحكمها . فى العلوم الطبيعية يتأكد العالم وبالتجربة العملية من صحة الاستنباط أو من عدم صحته. وفى العلوم الاجتماعية والإنسانية تُستنبط القوانين عن طريق عمليات استقراء قبل تقديم أى تفسير أو تقنين فى أى مجال من مجالات النشاط الإنسانى . «مبدأ السببية» هذا يمثل المحور الأساسى فى إنتاج المعرفة العملية، وهو يقوم على التسليم الفكرى بوجود قوانين طبيعية تحكم الظواهر الطبيعية، وأخرى اجتماعية تحكم مجالات النشاط الإنسانى . والفارق بين القوانين الطبيعية والاجتماعية أن القوانين الأولى قوانين حتمية لا تتخلف النتائج فيها عن الأسباب لأن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة العلة بالمعلول . أما القوانين الاجتماعية فهى ليست قوانين حتمية صارمة لأنها قوانين ترتبط بالفعل الاجتماعى الإنسانى حيث يمثل «الاختيار» و «المبادرة الفردية» عناصر ليست لها بالضرورة قوة الحتم والاطراد الموجودة فى القوانين الطبيعية . من هنا منشأ الاختلاف بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية .

فى الفكر الإسلامى الكلاسيكى تياران أساسان فيما يتصل بالقضية موضوع السؤال : التيار الدينى العلمى العقلانى الذى يمثله

المعتزلة وابن رشد أساساً، والتيار الدينى نو النزعة الروحية الخالصة المتمثل فى الأشعرية التى وجدت صياغتها النهائية فى كتابات أبى حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) الذى جمع بين النزعة الأشعرية والنزعة الصوفية فى بناء فكرى واحد مستخدماً نسق الاستدلال العقلانى الاعتزالى، ولكن بعد إفراغه من مضمونه الفكرى الاعتزالى وملئه بالمضمون الأشعرى. وكان الغزالى فى ذلك مخلصاً أشد الإخلاص لمنهج سلفه أبى الحسن الأشعرى - تلميذ المعتزلة - الذى استخدم منهج الاستدلال الاعتزالى لمعارضته والخروج عليه. ولعل هذا ما يفسر النزعة العقلانية الشكلية التى نجدها ماثلة فى كتب الأشاعرة بصفة عامة وكتابات الإمام الغزالى بصفة خاصة .

والذى يؤكد أن النزعة العقلانية عند التيار الثانى نزعة شكلانية خالصة، المنهج الذى اتبعه الغزالى فى كتابين من أهم كتبه : أما الكتاب الأول فهو «تهافت الفلاسفة»، حيث ناهض الفكر الفلسفى وحكم بتكفير الفلاسفة فى مجموعة من المسائل، وهو الكتاب الذى رد عليه ابن رشد ممثل التيار الأول بكتاب «تهافت التهافت». أما الكتاب الثانى الذى يكشف عن شكلانية النزعة العقلانية عند أبى حامد الغزالى فهو كتاب «فضائح الباطنية» الذى كتبه استجابة لتعليمات من الخليفة «المستظهر بالله» للرد على الشيعة، الذين كان قد اشتد خطرهم على النظام ودولة الخلافة. يتصدى الغزالى بمنهج عقلانى واضح لتفنيد دعاوى الشيعة فى «العلم الباطنى» و«عصمة الإمام» وكون الخلافة «بالنص والتعيين» وليست بالشورى والبيعة. ولكن فى الفصل الأخير من الكتاب يسند الغزالى إلى الخليفة

العباسى «المستظهر بالله» تقريباً كل الصفات التى يسندها الشيعة إلى أئمتهم، وهى الصفات التى كان كتابه كله يحاول نفيها لتأكيد مبادئ العقل والاجتهاد والشورى والبيعة .. إلخ . وفى هذا التناقض يثبت لنا أن النزعة العقلانية مجرد نزعة شكلانية نفعية برجماتية وليست منها أصيلاً لإبداع المعرفة .

هذا التيار الثانى - على عكس التيار الأول - ينكر علاقات «العلية» بين الظواهر وذلك لحساب نزعة روحانية تكتفى بأن تجعل «الله» سبحانه وتعالى هو علة كل ما يحدث فى العالم - الطبيعى والاجتماعى - بإرادته الشاملة وقدرته المطلقة . وعلى ذلك صاغ الغزالى مبدأ «السببية» على نحو مغاير لمفهوم «العلية»، فاكتمى بالقول إن السبب يمثل مجرد «شرط» لحدوث النتيجة، لكنه ليس «علة» للنتيجة . والفارق بين «الشرط» و«العلة» أن الشرط قد يقع وليس من المحتم أن تقع النتيجة. ولكن العلة فى علاقتها بالمعلول مختلفة، فحيث توجد العلة يوجد المعلول، وحيث يوجد المعلول لا بد من البحث عن علة. وبعبارة أخرى نقول إن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة حتمية ضرورية ، وليست كذلك العلاقة بين «الشرط» وما يقع نتيجة له . من هنا يمكن للغزالى أن يقول إن النار قد تلامس الحطب ولا يحترق، لأن النار شرط لحدوث الحريق، ولكنها ليست علة وكذلك قد تلامس السكين الرقبة ملامسة ذبح ولكن الذبح لا يقع لأن السكين شرط وليست علة . إن العلة لا بد أن ترتبط بالإرادة. وليس فى عناصر الطبيعية إرادة، فلا بد من أن تكون الإرادة التى تمثل العلة هى الإرادة الإلهية. فى المثالين السابقين ينظر

الغزالي إلى واقعيتين في التاريخ الدينى - إلى قصة إبراهيم بصفة خاصة - لكنه لا ينظر إليهما بوصفهما استثناء (معجزة) خارقة للطبيعة، بل يجعل من هذا الاستثناء قاعدة .

ولا شك أن هذا التحليل الذى يقدمه الغزالي لمبدأ السببية ينطلق من قاعدة نفى حرية الإرادة الإنسانية نفسها فى الفكر الدينى عند «الجبرية» الذين قالوا إن الإنسان لا إرادة له ولا اختيار وإنما هو كالريشة فى مهب الريح. وقد حاول الأشاعرة بتأثير المعتزلة أصحاب مبدأ حرية الإنسان فى فعله لأنه هو الذى يخلقه - أن يخففوا من حرمة مبدأ «الجبر»، فلبّوا إلى مقولة «الكسب» التى فحواها أن الفعل الإنسانى من خلق الله ويتم بإرادته سبحانه وتعالى، ولكن الله يخلق للإنسان قُدرة يكتسب بها الفعل . أى أن الله هو «الخالق» للأفعال الإنسانية والإنسان «يكتسب» فقط هذه الأفعال. وهذا الاكتساب هو الذى يعرض الإنسان للثواب والعقاب ويجعلهما مُبررين، فى حين أن المعتزلة قالوا إن الثواب والعقاب يدل على مبدأ العدل، الإلهى، وهو مبدأ لا يقبل عقاب الإنسان على فعل لم يخلقه ويختره بإرادته الحرة .

هذا النفى لحرية الاختيار عند الإنسان، ونفى مبدأ السببية العلى بين ظواهر الطبيعة - اكتفاءً بعلاقة الشرط - يتسق مع تصور كلى للألوهية وعلاقة الله سبحانه وتعالى بالعالم والإنسان . وهو تصور يعكس الرؤية الأشعرية للعالم والإنسان، وهى الرؤية التى تختزل الألوهية فى مفهوم «الملكية» المطلقة، والتصرف الحرّ غير المُقَيّد بأية قوانين فى العالم والإنسان، وخضوع هذين الأخيرين خضوعاً جبرياً صارماً لإرادة لا يحكمها قانون أو

دستور. الرؤية المعتزلية الرشدية مغايرة لأنها تفهم الألوهية من خلال مبدأ «العدل» الذاتى القائم على «الاستغناء» و «المغايرة» بين الله والعالم، تلك المغايرة التى تُفضى إلى «التوحيد» المطلق والتنزيه الكامل من المنظور الاعتزالى الرشدى. ومبدأ «العدل» هو الذى يقيم العلاقة بين الله والعالم والإنسان ، وهو مبدأ يقتضى وجود قوانين كلية هى «السنن الإلهية» فى الطبيعة والعالم . وهى قوانين حتمية فى الطبيعة لا تنكسر أو تُخترق إلا فى حالة «المعجزات» التى هى تدخلات استثنائية لا تلغى القوانين ولكنها تؤكدھا .

لكن الذى ساد فى الفكر الدينى المتأخر فى عصور الانحطاط هو النسق الأشعرى الذى أمكن استخدامه وتوظيفه بطريقة فعالة من قبل النُظم السياسية الديكتاتورية الحاكمة التى جمعت بين الأوتوقراطية الشمولية والثيوقراطية الدينية فى منظومة واحدة، حيث يحلُ الحاكم محل الله (الملك) بإرادته الحرة وقدرته المطلقة دون أن يكون ثمة قانون أو دستور يُنظم علاقة الحاكم بالمحكوم . هذا إلى جانب ما تقدمه تلك الرؤية الأشعرية فى أشد تطبيقاتها بؤسا من نزع العلاقة بين الفعل ونتائجه ، وبالتالي إسقاط المسؤولية المباشرة عن مظالم الحكام وفساد الأمراء - إلخ. وبذلك صار هذا النسق الفكرى هو «العقيدة» الدينية الصحيحة، وتم تصنيف كل ما خالفه فى خانة «البدع» و«الزيع» والضلال، بعد إقرار ذلك التصور بوصفه «عقيدة» أهل السنة والجماعة.

فى سياق هذا التحليل الفكرى التاريخى لأهم تيارين فى الفكر

الدينى الإسلامى لابد لآى مفكر - مهما كان تواضع قدره الفكرى - يتناول مسألة «مبدأ السببية» أن يكون مدركا لمغزى السؤال : الغرب يتهم المسلمين بأنهم لا يفهمون مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية لأنهم يؤكّدون أن العلة الحقيقية للظواهر كلها هى المشيئة الإلهية. ولنتنظر الآن ماذا كان جواب القطب الإسلامى الكبير، الكبير إدارياً ورمزياً، قال فضيلته بالحرف الواحد :

«هناك سوء فهم من قبل الغرب . وأقول نحن مسلمون نؤمن بأن الأمر كله لله فالله هو الذى خلق الإنسان وخلق كل شىء وأوجده ثم علم الإنسان أن يأخذ الأمور بأسبابها . ألا نرى أن الله جمع بين العبادة والعمل فى عبارة واحدة. «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ، وفسر عمر بن الخطاب رضى الله عنه هذا السؤال (أى سؤال يا ترى ١٩) عندما وجد بعض الناس يقيمون فى المسجد ولا يسعون إلى الرزق . فقال لهم إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة ووجههم إلى أن يسعوا إلى رزقهم . أو ليس هذا أمراً بالأخذ بالأسباب ؟ (ما شاء الله يا مولانا. هذا والله فصل الخطاب فى المسألة ١١) هذا هو مبدأ الإسلام : السعى فى الأرض والسير فيها فى الزراعة والتجارة . لكننا نؤمن مع الأخذ بالأسباب بأن الله سبحانه وتعالى له مشيئته وأن مالك الإنسان وعمله وكل ما فيه هو الله سبحانه وتعالى» .

يهمنا قبل أن نعلق على الإجابة، أن نشير إلى أن الجملة الأخيرة من الجواب تكشف إلى أى حد تقمّص القطب الإسلامى الكبير النسق الفكرى

الأشعري، لا على أساس أنه نسق فكري، بل على أساس أنه «العقيدة» الصحيحة و«الدين» الذي أنزله الله سبحانه وتعالى. القطب الإسلامي يتمص ذلك النسق الفكري تَقْمُصُ العوام، أى بطريقة غير واعية، الأمر الذي يكشف عن حدود اطلاعه وقراءاته ومعرفته بالتراث الذي يُعتبر فضيلته من أهم وأخطر مرجعياته .

وإذا تأملنا الجواب نفسه هالنا مستوى السذاجة فى الفهم والركاكة فى الاستدلال. إن «مبدأ السببية» تحول فى وعى القطب الإسلامى إلى السعى فى طلب الرزق دون تكاسل أو تواكل أو توان اعتماداً على قوله تعالى «وفى السماء رزقكم وما توعدون» . أى تحول إلى مفهوم «السُّبُوبية» - وسيلة الحصول على الرزق - فى العامية المصرية. إذا كان هذا مستوى وعى واحد من النخبة التى تمثل أعلى مستويات ومراتب «الهيراركية» الدينية فى مصر المحروسة، فأبشروا يا عباد الله من مسلمين ومسيحيين بتخلف يرد الجميع إلى أدنى مستوى . ولا تتعجبوا من الصُّبُوبية الجُهَال يُفْتُونُكم فى أمر دينكم ويطبقون عليكم الحدود إن خالفتم اجتهادات جهلهم، فالجهل استشرى فى ملكوت الله من «القمة» وليس من «القاعدة». ويتشدق المتشدقون بعد ذلك كله بواجب احترام الرموز وتوقير المكانة فى دعوة صريحة إلى «وثنية» جديدة تقدس الأشخاص حين تحولهم إلى رموز . كان هذا تحليلاً لسؤال واحد وجوابه من حديث طويل ، ولن شاء أن يستزيد أن يقرأ الحوار فى المجلة المشار إليها ... والسلام على من اتبع الهدى .

ملحق وثائقي

- ١ - عريضة دعوى التفريق بين أبو زيد وزوجته
- ٢ - مذكرة بنقض دعاوى التكفير والردة
- ٣ - مذكرة دفاع الأستاذ خليل عبد الكريم ١٩٩٣ / ١١ / ٢٥
- ٤ - مذكرة دفاع الأستاذ خليل عبد الكريم ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٥ - مذكرة دفاع الأستاذ رشاد سلام ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٦ - خطاب تضامن من اتحاد المحامين السوريين
- ٧ - مذكرة دفاع الأستاذة صفاء زكي مراد ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٨ - مذكرة دفاع الأستاذة أميرة بهي الدين ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ٩ - مذكرة دفاع الأستاذ نبيل الهلالي ١٩٩٣ / ١٢ / ١٦
- ١٠ - نص الحكم برفض الدعوى ١٩٩٤ / ١ / ٢٧

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

إنه فى يوم الموافق / / ١٩٩٣ الساعة

بناء على طلب كل من :

١- محمد صميده عبد الصمد

٢- عبد الفتاح عبد السلام الشاهد

٣- أحمد عبد الفتاح أحمد

٤- هشام مصطفى حمزه

٥- أسامة السيد بيومى على

٦- عبد المطلب محمد أحمد حسن

٧- المرسى المرسى الحميدى

ومحلهم المختار جميعا مكتب الأستاذ / محمد صميده عبد الصمد
المحامى الكائن برقم ٣٣ جامعة الدول العربية بالمهندسين، قسم العجوزة،
محافظة الجيزة .

الجزئية

محضر محكمة

أنا

قد انتقلت إلى حيث محل إقامة كل من :

١- السيد الدكتور / نصر حامد أبو زيد

مخاطبا مع

٢- السيدة / ابتهاج يونس

وأعلنتهما بالآتي

المعلن إليه الأول ولد في ١٠/٧/١٩٤٣ في أسرة مسلمة، وتخرج في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم وبالكلية المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية، وقد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقاً لما رآه علماء عدول، كفرًا يخرج عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتدًا ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء، وذلك كله على التفصيل الآتي :

أوه

نشر المعلن إليه الأول كتاباً عنوانه «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» وقد نشرته دار سينا للنشر سنة ١٩٩٢ .

وقد أعد الأستاذ الدكتور محمد بلتايجي حسن أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة تقريراً عن هذا الكتاب ذكر في مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه في أمرين :

الأول : العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به .

والثانى : الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى .
واستطرد الأستاذ الدكتور العميد فى تقريره فلوضح أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لنصوص القرآن والسنة، إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، ومن الأدلة على ذلك :

أ - قول المعلن إليه فى آخر الكتاب فى صفحة ١١٠ إنه «قد أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرفنا الطوفان» .

والنصوص المقصودة فى قوله هذا هى القرآن والسنة، بدليل قوله مثلاً فى صفحة (١٥) «إن تثبيت قراءة النص الذى نزل متعديداً فى قراءة قريش، كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجى للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»، وقوله فى صفحة (٢٨) إن النص الثانوى هو السنة النبوية، والنص الأساسى هو القرآن وأمثلة ذلك كثيرة فى صفحات الكتاب .

ولا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات .

ب - قول المعلن إليه فى صفحتى (١٠٣) ، (١٠٤) من الكتاب ذاته عن موقف الإمام الشافعى من القياس إن «هذا الموقف يعكس رؤية

للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان، وكما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرسست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر .

ويقول الأستاذ الدكتور العميد تعليقاً على ذلك أنه « بدهى أن العقيدة الإسلامية بل كل عقيدة دينية لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و (الإسلام) والذي لا يرتضى الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً . منها قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبيناً) «الأحزاب ٣٦» وقوله (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا : سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) «النور ٥١» وقوله (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) «النساء ٦٠» .

وقد أقام المؤلف نفسه عدواً للشافعي (الذي يسعى دائماً لتكريس سلطة النصوص كما يقول في صفحة ١٠٠، ١٠٧ مثلاً)

كذلك لم يترك مناسبة في كتابة الصغير للفض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها .

جـ - قول المعلن إليه الأول فى صفحتى ٢٠/٢١ ما نصه :

«يبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء. وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى، وما زال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه».

هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعى إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) «المائدة ٣» .

د- قول المعلن إليه فى صفحة ٢٢ ما نصه « والشافعى حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات - تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل» .

«مفهوم كلامه أن إبقاء العقل لا بد معه من رفض النص فهو لا يرى أنه يمكن الجمع بين الأمرين ومفهومه بداهة أن الذين يستسلمون للنصوص الشرعية - على أن فيها حلولاً لكل المشكلات فقد ألغوا عقولهم» .

ثانيًا

طبع المعلن إليه كتاباً عنوانه «مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن» ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب. وقد انطوى هذا الكتاب على كثير مما رآه العلماء كفراً يُخرج صاحبه عن الإسلام، وقد أعد الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم بحثاً أوضح فيه بعض هذا الكفر، ومن ذلك ما يأتي :

أن المعلن إليه ذكر في صفحة (٢١) من هذا الكتاب أن «الإسلام دين عربى ... وأن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم » .

وهذا القول يعارض معارضة صريحة ويناقض آيات كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى «تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (أول سورة الفرقان) وقوله سبحانه «إن هو إلا ذكر وقرآن مبين لينذر من كان حياً» (يس : ٦٩-٧٠) وقوله عز وجل «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (سورة سبأ : ٢٨) .

ب - كما ذكر في صفحة (٢٣) من الكتاب ذاته أن النص القرآنى «فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى، والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لى

يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمى لظاهرة النص» .

وقد أكد المعلن إليه هذا القول فى بحث له بعنوان «إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى» حيث ذكر ما نصه «يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشناها فى القسم الأول ، وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا» .

وأقول المعلن عليه قاطعة فى اعتقاده أن القرآن منذ نزل على محمد صلى الله عليه وسلم أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهى ، وأن الإيمان بوجود أزلى قديم للقرآن فى اللوح المحفوظ هو مجرد أسطورة ، وكما قال الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين تعليقاً على ذلك أن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه إلى المصدر الغيبى أسطورة ، فهو يتحدث بحسم عن (أسطورة) وجود القرآن فى عالم الغيب إنكار لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح موضوعاً للفكر بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً» .

ثالثاً

ومن واقع كتب وأبحاث المعلن إليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح . ومن ذلك على سبيل المثال ماورد في جريدة الأهرام بأعدادها الصادرة في ٨/١٢/١٩٩٢ ، ٢٦/١/١٩٩٣ ، ١٠/٤/١٩٩٣ ، ١٢/٤/١٩٩٣ ، ١٩/٤/١٩٩٣ ، ٢٠/٤/١٩٩٣ وما ورد في جريدة الأخبار الصادرة في ٢٣/٤/١٩٩٣ ، وفي جريدة الشعب في ٤/٥/١٩٩٣ وجريدة الحقيقة في ٨/٥/١٩٩٣ .

ولم ينف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرتة - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذى يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به .

رابعاً

المعلن عليه قد ارتدّ عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء :

ومن المعلوم أن الردة شرعاً هي إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً، أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك، فيما ذكره العلماء، جحد شيء من القرآن، أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق في هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة .

كما قضى بأن «من استخف بشرع النبي صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» يراجع في ذلك على سبيل المثال :

- المغنى - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩٤ .
- الشرح الكبير - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص ٩١ .
- التشريع الجنائى الإسلامى - للأستاذ عبد القادر عودة طبعة سنة ١٩٨٤ - الجزء الثانى ص ٧٠٦ وما بعدها .
- مبادئ القضاء فى الأحوال الشخصية للمستشار أحمد نصر الجندى - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦ ص ٦٤٩ المبدأ رقم (٦) .
- وبناء على أقوال المعلن إليه الثابتة فى كتبه وأبحاثه المنشورة على الملأ، والتي أوردنا بعضاً منها فيما سبق، وطبقاً لما أفتى به العلماء المتخصصون بعد دراستهم لهذه الأقوال فإن المعلن إليه، وقد نشأ مسلماً، يعتبر بذلك مرتدّاً عن الإسلام، ويكفى لاعتباره كذلك جزئية واحدة مما كتبه ونشره، ناهيك عن تعدد أقواله التى تخرج عن الإسلام بإجماع العلماء .

خامساً

ومن آثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء :

أن الردة سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة فى معنى الموت وبمنزلته، والميت لا يكون محلاً للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعتة وإذا قارنته تمنعه من الوجود. وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها ووجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها وينفس الردة وبغير توقف على قضاء القاضى، وأما ردة الرجل فهى عند أبى حنيفة وأبى يوسف فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند محمد فرقة بطلاق،

وهى بالإجماع تحصل بنفس الردة فتثبت فى الحال وتقع بغير قضاء
القاضى سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة .

(يراجع على سبيل المثال) :

- حكم محكمة النقض الصادر بجلسته ١٩٦٦/٢/٣٠ فى الطعن
رقم ٢٠ لسنة ٢٤ ق - مجموعة السنة ١٧ ص ٧٨٣ .

- وحكمها الصادر بجلسته ١٩٦٨/٥/٢٩ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة
٢٧ ق - مجموعة السنة ١٩ ص ١٠٣٤ .

ومشار إلى الحكمين بمجموعة مبادئ القضاء فى الأحوال
الشخصية - المرجع السابق ص ٦٥٩ - المبدأ (٢٢) والمبدأ (٢٣) .

ولا يصح التذرع فى هذا الخصوص بالقول بأن الدستور يكفل حرية
العقيدة، فهذه مقولة حق يراد بها باطل، وقد استقر القضاء المصرى بجميع
جهاته ودرجاته، استقراراً مطلقاً على أن أعمال آثار الردة حسبما تقررت
فى فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور، وليس فيه
أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات.
ذلك أن هناك فرقاً بين حرية العقيدة، وبين الآثار التى تترتب على هذا
الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر فى اعتناق الدين الذى يشاء فى
حدود النظام العام، أما النتائج التى تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمها
القوانين وضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية
والذمى تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب أو الطائفة فى
حدود القوانين والنظام العام، وتطبيق القوانين الخاصة فى كل طائفة تبعاً
لما تدين به ليس فيه تمييز بين المواطنين، ولكن فيه إقراراً بحرية العقيدة

وتنظيماً لمسائل الأحوال الشخصية في حدودها وحدود الدين. ولا مشاحة في أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكاماً متعلقة بالأحوال الشخصية وتتصل بالنظام العام، ولا يمكن إهدارها أو إغفالها مثل حكم المرتد . وقد أشار المشرع إلى قاعدة النظام العام ، وأوجب مراعاته فنص في المادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المتحدى الطائفة والملة، الذين لهم جرات قضائية وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام في نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم - كما نصت المادة ٧ على أنه لا يؤثر في تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة والملة بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملة إلى أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة ٦ من هذا القانون . وتأسيساً على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هي الواجبة التطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين .

(يراجع في ذلك على سبيل المثال :

- حكم المحكمة الإدارية العليا الصادر بجلسة ١٩٨١/١/٢٥ في الطعن رقم ٥٩٩ لسنة

١٩ ق - مجموعة السنة ٢٦ العدد الأول قاعدة ٥٤ ص ٣٨٥ - ٣٩٤.

فتوى اللجنة الأولى للقسم الاستشاري للفتوى والتشريع في ٤/٤/

١٩٦٠ منشورة بمجموعة السنتين ١٤/١٥ قاعدة ١٦٨ ص ٢٧٨ -

(٢٨٦).

وختلاصة القول

إن المعلن إليه الأول وقد ارتدّ عن الإسلام طبقاً لما قرره الفقهاء العدول، فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعين لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعاً لمنكر واقع ومشهود .

سادساً

وهذه الدعوى من دعاوى الحسبة :

وغنى عن البيان أن هذه الدعوى من دعاوى الحسبة، بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معاشرة لا تحل لهما، فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق الله تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق الله تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها .

(مبادئ القضاء - المرجع السابق ص ٥٣١ مبدأ رقم ١٦، الوسيط فى قانون القضاء المدنى للدكتور فتحى والى سنة ١٩٨٧ ص ٦١، والوسيط فى شرح قانون المرافعة للدكتور أحمد السيد صاوى سنة ١٩٨٨ ص ١٧٠).

بناءً عليه

أنا المحضر سالف الذكر قد انتقلت وأعلنت كلا من المعلن إليهما بصورة من هذه العريضة وكلفتها الحضور أمام محكمة الجيزة الابتدائية - دائرة الأحوال الشخصية رقم (١١) بمقرها الكائن بشارع الربيع الجيزى بالجيزة وذلك بجلستها التي ستعقد فى غرفة مشورة ابتداء من الساعة

التاسعة صباحاً يوم الخميس الموافق ١٠/٦/١٩٩٣، وذلك ليسمع المعلن
إليهما الحكم بالتفريق بينهما، وإلزام المعلن إليه الأول المصروفات وشمول
الحكم بالنفاذ المعجل بغير كفالة .

(٢)

بسم الله الرحمن الرحيم مذكرة بنقض دعاوى الردة والتكفير

يصدد دعوى الحسبة المرفوعة من محمد صميذة عبد الصمد على
الدكتور نصر حامد أبو زيد والسيدة حرمه للتفريق بينهما بزعم الكفر
والارتداد عن الاسلام إليكم الآتى :

أولا : بشأن ما أتى فى صحيفة الدعوى من اتهامات بالعداوة
الشديدة لنصوص القرآن والسنة، ورفض السنة وتجاهل ما أتت به، وأنه
يحمل هذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، وأنه لم
يترك مناسبة فى كتابه الصغير للفض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما
أتت به إلا انتهزها، وأن كتبه تحوى كفراً يخرج عن الإسلام، وأنه يذهب
إلى أن الإسلام دين عربى، وأنه يرى أن القرآن أسطورة وانتماء إلى
المصدر الغيبى أسطورة، وبناء عليه فهو مرتد - كما أتى فى صحيفة
الدعوى - يلزم إيضاح ما يلى :

إن هذه الاتهامات مبنية على اقتطاعات واجتزاعات لعبارات من
سياقاتها، وفهمها فهماً خاصاً لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات
المجتزأة منها حتى لو قرأت بعيداً عنها . وهذه العبارات التى تؤسس عليها
الدعوى بردة وكفر المدعى عليه كما وردت هى :

١- عبارة منتزعة من سياقها فى كتاب «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» تقول : «وقد أن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

واضح من هذه العبارة أنها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى نصوص القرآن والسنة، إلا أن المدعين يعتسفونها، وقد فزعوها من سياقها الذى لا تفهم إلا فى ضوئه وعلى هدى منه، ليُنطَقَ بها بما لم نقله وما لم تنطقه مستنتجين استنتاجاً غريباً يؤسسون عليه حكماً أغرب وهو أنه : «لا معنى للتحرر من سلطة القرآن والسنة إلا الكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات» !! فهم يفترضون عند أنفسهم أن المقصود بالدعوة للتحرر من سلطة النصوص هو التحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة، وهو فهم غريب وتأويل مريب لم يقله المؤلف ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، لا فى هذا الكتاب ولا فى سواه، وهو ما يجعل الاتهامات المؤسسة على هذه العبارة باطلة ومحض ادعاء وقذف دون سند أو بيئة. فهى ادعاءات متولدة إما عن قصد مسبق للإساءة والطعن والتشهير أو عن سوء فهم وجهل بالمصطلحات والمفاهيم فى المجالات المعرفية التى تنتمى إليها ولدى أهل الاختصاص. فمع افتراض حسن النية يكون هذا الاستنتاج وليد جهل بما يعنيه علم النص ودلالة هذا المفهوم «النص» فى مجاله المعرفى ولدى أهل اختصاصه. فهناك علم كامل حوله مكتبة علمية كاملة يسمى «علم النص» أو

«علم تحليل الخطاب»، وهو علم يهتم بكل أنواع «القول» أو «الخطاب» سواء كانت مكتوبة أو منطوقة، وسواء كانت لغوية أو غير لغوية، أى أنه يعتبر كل أداء فى العالم نصاً وخطاباً قابلاً للتحليل والتفسير والقراءة .

وبناء عليه فإن الثقافة الشعبية كالأمثال والمأثورات نصوص كما أن العادات والتقاليد والمجاملات نصوص، تُحل وتُفسر وتُكتشف دلالاتها وقوانين عملها وفقاً لمنهجية علمية فى القراءة والتفسير تستند إلى مجموعة من العلوم الاجتماعية الإنسانية المعاصرة، فضلاً عن غيرها من العلوم البحتة كالمنطق والرياضيات والإحصاء . وأحد المفاهيم الأساسية لهذا العلم هو مفهوم السياق الذى يمثل ركيزة من الركائز التى ينهض عليها هذا العلم لتأسيس الفهم العلمى للنصوص وإنتاج دلالاتها . ولعله يجدر بمن يريد أن يحكم على نصوص تسعى إلى تأسيس علم النص، وإلى تأسيس الاعتداد بالسياق الذى لا يمكن فهم أى نص أو الحكم عليه بدونه، ألا يهدر السياق وهو يتعامل معها، فضلاً عن غيرها من النصوص .

لكن للأسف هذا هو ما يحدث مع هذه العبارة المنتزعة من سياقها ومع ما سيرد من عبارات أخرى، فدلالة النصوص فى العبارة المشار إليها لا تنصرف على الإطلاق إلى نصوص القرآن والسنة إلا لدى من لديه نية مبيتة على أن يفهمها على هذا النحو لأسباب فى نفسه هو لا فى العبارة. ذلك أن سياق العبارة الواضح تماماً هو سياق تحليل نصوص الإمام الشافعى، ومن ثم يكون معنى التحرر فى هذا السياق منصرفاً إلى نصوص الأسلاف، وهو ما يعنى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل فى نصوصهم،

وتحليل هذه النصوص بأنوات العلم المعاصر، اللهم إلا إذا كان هناك من يرى أن الأسلاف من الأئمة معصومون لا تجوز عليهم القوانين البشرية من إصابة وخطأ، وإن ما قالوه هو اجتهاد قد يصيب وقد يجانبه الصواب. مثما يكون مقصود السلطة في هذه العبارة هو سلطة الجهل والتقليد دون درس وفحص واختبار لسلامة أقوال الأسلاف أو المعاصرين. فالدعوى للتححرر من سلطة النصوص تعنى التحرر من سيطرة نصوص الأسلاف، والتحرر من تقبلها دون إعمال للعقل واجتهاد العقل الذي حرّص الإسلام والقرآن على إعماله والانتفاع به وليس على إغلاقه وتعطيله، الاجتهاد الذي فتح النبي صلى الله عليه وسلم بابه لكل مسلم حين قال : «أنتم أعلم بشئون دنياكم». ولا شك أن أقوال الأسلاف ونصوصهم تعطل شئون دنيانا وتجهلنا بها، ثم إن سلطة النصوص هي سلطة يضيفها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته .

٢- والعبارة الثانية التي تستند إليها صحيفة الدعوى لاتهام المدعى عليه بالردة وإثبات أن ما يقصده بالعبارة السالفة هو القرآن والسنة هي «إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدياً في قراءة قریش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية» .

وتلك صورة أخرى لعزل السياق عن نص العبارة أو عزل العبارة عن سياق نصها، ومن تشويهاها واستنتاج ما لذ وطاب للمستنتج. فالسياق الذي ترد فيه العبارة هو سياق كيف تعامل الإمام الشافعي مع قضية نزول القرآن على سبعة أحرف وموقفه من الكلمات الأجنبية أو غير العربية في القرآن، مع مقارنة موقفه بمواقف غيره من الأسلاف والأئمة.

والأحرف السبعة لهجات مختلفة كان يُقرأ بها القرآن تيسيراً أو تسهيلاً على المسلمين حتى زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وهذا أمر قال به القدماء والمحدثون، ولعل مراجعة لكتاب الطبري «جامع البيان عن تأويل أي القرآن» (الجزء الأول، صفحة ١٣-١٤) تؤكد ذلك، حيث يورد «أن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخُبرت في قراءته بأى تلك الأحرف شاعت .. فرأت - لعل من العلة أوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية» وهو نص وارد أيضاً في كتاب «الإمام الشافعى» لم تشر إليه بالطبع صحيفة الدعوى، أى أنه ليس قولاً من عند المؤلف وإنما هى مسألة معلومة معروفة منصوص عليها فى كل كتب تاريخ القرآن وفى التفاسير. بل إن الدكتور عبد الصبور شاهين الذى تستشهد به صحيفة الدعوى قد أوردها فى كتابه «تاريخ القرآن» (دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦) حيث يقول فى صفحة ٤٢ : «الذى نرجحه فى معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن وتفاوت التعليم وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغير به المعنى المراد». هذا نص عبد الصبور شاهين، الذى يعود مرة أخرى لكى يصف الأحرف السبعة صفحة ٧٧ من الكتاب ذاته بـ «القراءة بالمعنى» ويقول إنها من روح التيسير الذى تميز به الإسلام!! فهل زعم أحد أنه مرتد أو كافر ؟ إذن فالواقعة مثبتة تاريخياً وواكبتها مصادمات معروفة فى التاريخ .

٢- أما العبارة الثالثة التى تستند إليها صحيفة الدعوى بوصفها

دليل كفر وردة هي «أن النص الثانوي هو السنة النبوية والنص الأساسي هو القرآن» . وتفسير هذه العبارة على أنها تحوى أو تدل على إنقاص من شأن السنة ليس فى الواقع سوى نتاج عدم فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة كما سبقت الإشارة ، فكلمة «ثانوى» هنا لا تعنى ولا تشير من قريب أو من بعيد إلى أى دلالة سلبية بمعنى تافه مثلاً أو لا قيمة له كما تحاول الصحيفة أن توحى، وإنما هي مستخدمة انطلاقاً من مفاهيم «تحليل الخطاب وعلم النص» المشار إليها سلفاً، حيث يفرق مجال تحليل الخطاب بين «الواقعة الأصلية» أو النص الأصلي الأولي الأساسي الذي هو فى هذا السياق القرآن الكريم، وبين النصوص التالية الشارحة والمفسرة لهذا النص على أنها ثانوية بحكم كونها مبنية عليه ودائرة حوله وتتحرك باتجاهه وفى فلكه. وبما أن السنة النبوية الشريفة تدور حول تعاليم القرآن شرحاً وبياناً وتفسيراً فهي بالنسبة إليه نص ثانوى، وهو مالا يحتمل أى مجال للبس بالنسبة لمن له أدنى صلة أو معرفة بدلالات هذه المصطلحات والمفاهيم فى مجالاتها المعرفية. وعليه فليس هناك ما يمس العقيدة أو قيمة السنة النبوية الشريفة ومكانتها، بأية صورة من الصور .

٤- تنتزع الصحيفة أيضاً عبارة أخرى من سياقها يربط فيها المدعى عليه بين تصور الإمام الشافعى عن إطلاقية النص وشموليته وبين مفهوم «الحاكمية» فى الخطاب السلفى المعاصر، والعبارة التى تستشهد بها الصحيفة هي «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج

من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان، ولما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرسى فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشيء ذاته فى الوقت المعاصر .

إن منطق «لا تقربوا الصلاة» لابد من أن يزيغ الحقائق ويشوه المقاصد، ذلك أن العبارة واردة فى سياق موقف الشافعى من الاستحسان، وربط الشافعى الدائم بين «الاستحسان» والخلاف المكروه والتنازع، وهو ما يعنى أن العقل مقيد تماماً ليس من حقه أن يستحسن أو يستقبح أمراً. ومثل هذا التصور هو ولا شك الخطر على العقيدة. كما أن هذا الغياب للعقل بدوره فى الاستحسان وفى الاجتهاد ليس بعيداً عن مفهوم «الحاكمية» كما هو فى الخطاب السلفى المعاصر، لدى أبى الأعلى الموددى وسيد قطب الذى أخذه عنه وغيرهما ممن يسرون على الدرب .

إن خطورة هذا المفهوم هو أنه يلغى تماماً من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة والتجربة كما وردت فى قول النبى صلى الله عليه وسلم «أنتم أعلم بشئون دنياكم». فما الذى يمس العقيدة فى هذا الكلام ؟ وهل هذا الكلام يمثل خطراً على العقيدة أم عدم إعمال العقل والجهل هما الخطر الحقيقى على العقيدة والأمة كلها ؟

أما بقية العبارة فمقصودها - وفقاً لسياقها - وليس للكيفية التى

يجتزؤها بها من في نفوسهم مرض - ليس على الإطلاق نفى علاقة العبودية بين المسلم والله، حاشا لله، وإنما تقصد أن مفهوم «الحاكمية» يطرح تصوراً وفهماً ضيقاً للإسلام؛ إذ لا يعكس من علاقة الله بالعالم والإنسان إلا الجانب الخاص بالترهيب والوعيد، في حين أن الإنسان لا يكون عبداً لله إلا باختياره هو كإنسان، كما أن الله، جلا وعلا، لا يطلق لفظ العبد إلا على من آمن به واختار أن يكون عبداً له، ولهذا قال الله «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».. وهو مبدأ إسلامي عظيم نون شك، يطرح تصوراً مختلفاً للتصور الذي تطرحه الحاكمية لعلاقة الله بالإنسان. إن ما لم يدركه المدعون هو الفرق الدلالي بين الطاعة والإذعان، فالإذعان لا يكون إلا نتاج الخوف والإجبار، أما الطاعة فأمرها مختلف، حيث هي في علاقة المؤمن بربه وليدة حب واختيار وقبول، فشتان بين الأمرين وما يترتب عليهما من صورة للإسلام. إن القرآن الكريم كما يطرح علاقة العبودية بالمعنى السالف يطرح أيضاً علاقة «الحب» بين المؤمن وربّه، وهي العلاقة المُغفلة تماماً في الخطاب الديني السائد الذي يركز فقط على عبودية الخوف والإذعان.

هـ- يدعى أصحاب الدعوى أن المدعى عليه لم يترك مناسبة في كتابه الصغير للفض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها، وهي دعوى مطلقة على عواهنها من غير شاهد أو برهان أو تحديد لماهية هذه النصوص. هذا فضلاً عن أن هناك بوناً شاسعاً بين ما يقصده المؤلف بهذه الكلمة وبكلمة «نص» في السياقات التي ترد فيها، وبين الكيفية التي يفهم بها، أو يريد أن يفهم بها، متهموه هاتين الكلمتين، وهو ما سبق توضيحه.

٦- تورّد صحيفه الدعوى نصاً آخر من كتاب الإمام الشافعى بوصفه شاهد كفر وردة وهو «يبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر أو فى المستقبل على السواء . وتكمن خطورة هذا المبدأ فى أنه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى، ومازال يتردد حتى الآن فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذى حوّل العقل العربى إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه» .

والمدعون يعلقون على هذا النص بأن «هذا الذى أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعى إنما هو المعنى الحرفى لقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) - (سورة النحل آية ٨٩) وهو أيضاً (إكمال الدين) فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) - (سورة المائدة، آية ٣) .

كما يأخذون على المؤلف عبارة أخرى فى السياق نفسه، وهى «والشافعى حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات - تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل» بوصفها شاهد كفر وردة .

ولا شك أن القول بخطورة هذا المبدأ الذى يؤسسه الشافعى لا يعنى الردة والكفر، ذلك أن الإمام الشافعى ليس إلهاً أو نبياً معصوماً لا يجوز الاختلاف معه أو مع ما يؤسسه من مبادئ إلا إذا كان هناك من يريد أن ينزله هذه المنزلة، تعالى الله عما يصفون. أما القول إن ما يؤسسه الشافعى

هو المعنى الحرفى للأيتين فهو مغالطة صريحة ناتجة عن أن بعض الآيات يكون لفظها عاماً بينما مرادها خاصاً وهو ما يعرف بإطلاق لفظ العموم مع إرادة الخصوص، وهو ما يتطلب ما يعرف فى علم التفسير بتقييد المطلق. ولا شك أن عملية تقييد دلالة مفردة أو كلمة قرآنية، كما هو معروف، يكون محكوماً بالسياق العام للنص القرآنى كله والسياق الخاص للآية التى تحوى الكلمة . وأحد المبادئ الأساسية التى تحكم عملية التفسير هنا أو تقييد الدلالة هو ألا يصطدم التفسير مع هذا السياق العام أو يتناقض مع سياق الآية ذاتها، وهى أمور يعرفها كل دارس نبيه لعلوم التفسير. ولا شك أن حمل آية سورة النحل «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين» على دلالة العموم والإطلاق هو ما يمثل إساءة صريحة وخطيرة للقرآن، ذلك أن التسليم بحمل عبارة «لكل شيء» على معناها الحرفى، بحيث تعنى أن القرآن يحوى حلولاً لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر والمستقبل، هو الذى يضع القرآن موضع الطعن والتشكيك من قبل أى أحد يريد هذا. بل ويعطى فرصة لكل خصم ورافض للقرآن أن يتسائل : أين هو تبيان القرآن لحل مشكل الانفجار السكانى أو أزمة المواصلات ومشكل استصلاح الأراضى أو تفشى مرض السرطان .. إلخ، وهى مشكلات دون شك غير مطالب القرآن بتقديم حلول لها، إلا أن حمل الآية على هذا التفسير يفضى إلى هذا المأزق السخيف .

ذلك إنما ينتج عن عدم فهم الآية فى سياق النص القرآنى كله، ذلك أن فهمها فى ظل هذا السياق لا يجعل أحداً يطالب القرآن بما لم يعلن

القرآن مسئوليته عنه. لقد كرم القرآن العقل مثلما كرم الله الإنسان بالعقل وجعله محاسباً عن كيفية استخدامه لهذا العقل، ولذا جعله أيضاً هو المسئول عن حل ما يواجهه من مشاكل.. وأتت السنة الشريفة لتؤكد ذلك حين قال الرسول صلى الله عليه وسلم : «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . فلم يدع القرآن أنه كتاب في الطب أو الميكانيكا أو الذرة، وإنما هو كتاب الله الذي يحمل رسالته للإنسان، ومن ثم فهو كتاب عقائد وعبادات يحدد أطر تعامل الإنسان وسعيه في العالم انطلاقاً من هذه العقائد . وإذن يكون تبيان كل شيء عائداً على كل شيء من هذه الأشياء تحديداً، وليس هكذا على إطلاق الأشياء، وإلا اسأنا إلى القرآن وإلى أنفسنا . وكذلك معنى «الإكمال» في آية سورة المائدة إذ يقول تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» فالإكمال هو إكمال الدين، وليس لشيء سواه، فلم يقل أكملت علومكم أو معارفكم أو شئون دنياكم، حاشا لله عما يفهمون .

٧- تجتزئ صحيفة الدعوى كشأنها المستمر عبارة أخرى من سياقها في كتاب «مفهوم النص» وتوردها بوصفها شاهد كفر، دون أن تشير أية إشارة إلى سياقها أو دلالتها في موضعها من الكتاب، أو حتى تكلف نفسها عناء إكمالها بما يسبقها أو يلحقها ذلك قصداً للتمويه والتعمية، والعبارة هي «الإسلام دين عربي»، هكذا توردها الصحيفة متهمة صاحبها بمناقضة آيات القرآن التي تشير إلى أن الإسلام موجه للبشر كافة، وهو الأمر الذي لم ينقضه صاحب العبارة بكلمة واحدة أو حرف واحد في كل ما كتب، ولكن هكذا يكون التشويه واقتطاع الكلام وتحريفه عن

مقاصده، وإلا فكيف يدين ويتهّم دون تزييف من يريد الإدانة والالتهام من غير بيئة. والعبارة لا ترد هكذا فى الفراغ، وإنما تأتي فى سياق الحديث عن تحديد مفهوم العروبة، وأن مفهوم العروبة لا يقوم على الجنس أو العرق بمعناه العنصرى، خصوصاً وأن النقاء العرقى الخالص وهم، وإنما يقوم فى الأساس على مفهوم الثقافة من لغة ودين وتراث مشترك. والعبارة فى صورتها المكتملة كما هى فى نص الكتاب هكذا «ومن منظور الثقافة فالإسلام دين عربى، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى» (مفهوم النص صفحة ٢٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، فالعبارة لا تحتاج أن يترجم عنها أحد وإنما تشرح نفسها بشكل غاية فى الوضوح لمن أراد أن يفهم، فهى تقول باختصار ويتكرر لما فيها إن الإسلام هو الأساس الثقافى والحضارى للعروبة، وهو ما لا يحتمل لبساً أو مغالطة.

لكن صحيفة الدعوى تقتطع هذا الجزء من العبارة غير المكتملة الواردة أصلاً فى متن الكتاب وتقرنه إلى عبارة أخرى وردت فى هامش الكتاب، وليس فى متنه، لتوهم بما تريد أن توهم به من مناقضة للآيات التى تشير إلى كونية الرسالة. وعبارة الهامش هى «إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم». إن إيراد عبارة الهامش إلى جوار عبارة المتن على هذا النحو يوهم بما تحاول الصحيفة الإيهام به من مناقضة، فى حين أن السياق خلاف ذلك تماماً، ذلك أن المتن الذى تمثل هذه العبارة هامشاً له يقول «فإذا نظرنا للإسلام من

خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذى يفصل بين العروبة والإسلام» (مفهوم النص، صفحة ٢٥-٢٦)، وهو ما يعنى أن الكلام منصب على أولئك الذين يفصلون بين العروبة والإسلام ومناقشة هذا الفصل وتبيين دوافعه، التى قد تكون خيرة تاماً، إلا أنها غير صحيحة من منظور علم الحضارة. بمعنى أن إثبات عالمية الإسلام لا يعنى فصله عن سياقه التاريخى العربى الذى نشأ فيه كما لا يعنى نزع العروبة عن الإسلام، بدليل ما يرد فى بقية الهامش الذى اجتزأته أيضاً صحيفة الدعوى دون أن تكمله حيث يقول المؤلف فى الهامش نفسه : «العالمية والشمولية فى أية ظاهرة لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تتفصل عنها» (مفهوم النص صفحة ٢٦) أى أن إثبات العالمية للإسلام لا يعنى إهدار عروبة الإسلام، وإلا كيف يفهم الإسلام تاريخياً وثقافياً وهو أساساً باللغة العربية، ونشأت كل علوم الثقافة العربية حوله، ثم هل يؤدى المسلمون من غير العرب عباداتهم بغير العربية ؟

هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية وهى ناحية على جانب مهم من الخطورة فى دعوى أولئك الذى يسعون إلى الفصل بين العروبة والإسلام انطلاقاً من دعوى العالمية، هو أنهم يحكمون معياراً واحداً فقط فى النظر إلى أبناء التاريخ الواحد والمجتمع الواحد وهو المعيار الدينى، دون ما سواه من معايير ثقافية ولغوية وتاريخية، وهو منظور له خطره دون شك على وحدة الوطن وعلى تاريخ الأمة. والمقصود إذن هو أن فهم الثقافة العربية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الإسلام بوصفه أهم مكون من مكونات العروبة، مثلما أن

فهم الإسلام لا يمكن أن يتم بمعزل عن الثقافة العربية، وهو أمر لا يتناقض على الإطلاق مع كون الإسلام رسالة للعالمين .

٨- تقتطع صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب «مفهوم النص» يقول «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر - من ثم - إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص» ثم تعقبه بنص آخر مقتطع من بحث «إهدار السياق في الخطاب الديني» يقول «يتم في توليدات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية في ثقافتنا» . ثم تعلق على النصين بأن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام الله أسطورة» .

وهي صورة أخرى من صور الخط والتحريف، لأن لا هذين النصين ولا سواهما قصد فيهما أن كلام الله أسطورة وأن إعجاز القرآن أسطورة. وإنما المقصود ببساطة شديدة وكما يرد مباشرة بعد النص الأول الذي اقتطعته الصحيفة قصداً للإرباك والتشويش، هو «أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها» (مفهوم النص صفحة ٢٧)، وهنا ينبغي التنويه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق للنص وبين الإيمان بالمصدر الإلهي

للنص، وهو فارق وفرق مهم، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق هو الذي يدخل في حيز الأسطورة التي ترد لدى المتصوفة من أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته في حجم جبل يسمى جبل «قاف» . وجبل «قاف» هذا هو جبل أسطوري يحيط بالأرض من كل جهة، وهي تصورات فضلا عن وجودها لدى المتصوفة موجودة في وعى كثير من العامة .

القول إذن بأن النصين يعنيان أن إعجاز القرآن أسطورة وأن كلام الله أسطورة ليس سوى ادعاء باطل وفهم مغرض ومتريص، بل إن مقصود النصين، على العكس من هذا تماماً ، هو إزاحة وإزالة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام سعياً لتنقية العقيدة مما يضيفه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيساً لها على دعائم العقل والفهم العلمى السليم. فكيف يكون هذا هو القصد والمسعى ويُقلب على هذا النحو الغريب في فهم المقاصد والنوايا ١٩ ورأى المؤلف في إعجاز القرآن موجود بكامله في الفصل الخاص بالإعجاز في كتاب «مفهوم النص» لمن يريد أن يفهم فهماً موضوعياً.

٩- تقول الصحيفة في القسم الثالث «لم ينف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرتة - بل لعله رضى به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذي يرقى إلى الإقرار منه بما وُصم به» ، وهو ادعاء آخر صريح يتجاهل الوقائع ويزيف الحقائق حيث فند المعلن إليه هذه الأباطيل المنسوبة إليه في مقالين نشر الأول في الأخبار بتاريخ ٢٥/٦/

١٩٩٣ تحت عنوان «أبو زيد يرد على البدرأوى» ونشر ثانيهما في الأهرام بتاريخ ١٩٩٣/٨/٤ تحت عنوان «الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفسى». وللأسف فإن تلك المقالات التى كفرت المعلن إليه كما تشير صحيفة الدعوى، لم تعن نفسها بفهم أعماله وكانت سبباً علنياً مقذعاً .

١٠- تنص عريضة الدعوى فى القسم الرابع على أن «المعلن إليه قد ارتد عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء» تأسيساً على أن «الردة شرعاً هى إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً أو اعتقاداً أو شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك فيما ذكره العلماء جحد شئ من القرآن أو القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق فى هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة، كما قضى بأن من استخف بشرع النبى صلى الله عليه وسلم فقد ارتد بإجماع المسلمين» .

وحيث أن المعلن إليه لم يقترف أى موجب من تلك الموجبات للردة فى ضوء ما تم توضيحه، فإن هذه الدعوى تكون باطلة شكلاً وموضوعاً .

(٣)

بسم الله الرحمن الرحيم
محكمة الجيزة الابتدائية للاحوال الشخصية
للمسلمين المصريين الولاية على النفس

الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة
مذكرة اولى

بأقوال الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهاج يونس
مدعى عليهما ضد :

الأستاذ / محمد صميحة عبد الصمد المحامى وآخرون مدعين
فى القضية رقم ٥٩٩١ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ٢٥ /
١٩٩٣ / ١١

أولا :- الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحا فى المدة
القانونية :-

قام الأساتذة المدعون بإعلان عريضة دعواهم إلى المدعى عليهم يوم
٢٥ / ٥ / ١٩٩٣ وذلك على محل إقامتهم الكائن بمدينة « ٦ » أكتوبر كما ورد

بالعريضة، ولغيابهم وغلق السكن أعلننا في مواجهة مأمور قسم الهرم في حين أن الموطن المذكور يقع دائرة قسم « ٦ أكتوبر » .

والمادة ١١/ من قانون المرافعات أوجبت على المحضرين أن يسلموا ورقة الإعلان في ذات اليوم إلى مأمور القسم الذي يقع موطن المعلن إليه في دائرته . وقد استقر قضاء محكمة النقض على أن تسليم ورقة الإعلان إلى جهة الإدارة غير التي يقيم في دائرتها المراد إعلانه يجعل الإعلان باطلا ولا يرتب أى أثر قانونى .

« لا يكون الإعلان صحيحاً إلا إذا سلمت صورته إلى العمدة أو شيخ البلد الذى يقع موطن المطلوب إعلانه في دائرته وإذن فمتى كان الحكم المطعون فيه إذ قضى بعدم قبول استئناف الطاعن شكلاً تأسيساً على أن إعلان الحكم الابتدائى إليه قد وجّه شيخ العزبة التى لا يقيم فيها هو إعلان صحيح قد أقام قضاؤه على مجرد القول بأن العزبة التى تسلم شيخها الإعلان تابعة للبلدة الكائن بها موطن الطاعن فإنه يكون قد أخطأ تطبيق القانون » .

نقض ١١/٤/٥١ مجموعة القواعد القانونية في ٢٥ سنة الجزء الأول ص / ٢٢٧ قاعدة / ١٧ .

أورد هذه القاعدة القانونية التى تضمنها حكم النقض المذكور الأستاذان / عز الدين الديناصورى والمحامى حامد عكاز فى كتابهما التعليق على قانون المرافعات ص / ٥٣ - الطبعة الثانية - ١٩٨٢ .

كما أورده الأستاذان / حسن الفكهانى وعبد المنعم حسنى فى

«الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام ١٩٣١ - الإصدار المدني - الجزء الثاني القاعدة القانونية رقم ١٩٨٠ - صفحة ١٠٥٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ - إصدار الدار العربية للموسوعات .

وقد وردت هذه القاعدة تحت عنوان : -

تسليم صورة الإعلان إلى شيخ البلد الذي لا يقع موطن المعلن إليه في دائرته يجعل الإعلان باطلا .

كما وردت القاعدة القانونية المؤسسة على حكم محكمة النقض في القاعدة القانونية رقم / ١٧ - ص / ٢٢٧ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض - الدائرة المدنية منذ إنشائها ١٩٣١ حتى ١٢ / ١٢ / ١٩٥٥ - الدائرة المدنية - الجزء الأول - المكتب الفنى بمحكمة النقض - الطبعة الأولى .

إن هذا مستقر ومتواتر ولا يخلو منه مرجع قانونى رصين .

وفى الحكم المذكور نجد أن محكمة النقض قد خطأت محكمة الاستئناف العليا لأنها أجازت إعلاناً سلمه المحضر إلى شيخ بلدة لا يقيم بدائرتها المراد إعلانه ووضحت ذلك الخطأ بمخالفة القانون .

والمدعى عليهما الدكتور / نصر والدكتورة / ابتهاج كما ورد بعريضة افتتاح الدعوى يقيمان بدائرة قسم « ٦ أكتوبر » وصورتا العريضة سلمتا إلى قسم الهرم حيث لا يقيم بدائرته المدعى عليهما ومن ثم فيكون إعلانهما بعريضة الدعوى باطلاً إذ خالف صحيح القانون .

والمدعى عليهما حضرا أمام عدالة المحكمة بجلسة ٤ / ١١ / ١٩٩٣ أى بعد « ٥ شهور ونصف » من تاريخ قيد الدعوى ومن ثم وطبقا لنص المادة / ٧٠ من قانون المرافعات فإنهما يطلبان اعتبار الدعوى كأن لم تكن نظراً لعدم تكليفهما بالحضور تكليفاً صحيحاً خلال « ٣ » شهور من تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب. وذلك راجع إلى فعل الأساتذة المدعين لأنهم عندما استلموا أصل الصحيفة وجدوا أن صورتها سلمت إلى قسم الهرم وليس « ٦ أكتوبر ». وهم أساتذة محامون يعلمون أن هذا خطأ قانونى واضح كان يتعين عليهم تصحيح هذا الخطأ فى خلال « ٣ شهور » المنصوص عليها فى المادة / ٧٠ مرافعات وإذا لم يفعلوا فإن المدعى عليهما يطلبان الحكم باعتبار الدعوى كأن لم تكن .

ومن حصيلة جميعه بطلان إعلان تسليم الصور إلى قسم الشرطة الذى يقيم فى دائرته المدعى عليهما مع مضى « ٣ شهور » من وقت رفع الدعوى ودون تكليفهما تكليفاً صحيحاً. من مجموع هذه الأمور لا تكون الخصومة قد انعقدت وأصبح الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحاً فى المدة القانونية قائماً على سند قوي من القانون .

ثانياً: الدافع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائياً بالحكم على مواطن بصحة إسلامه وردته :-

حتى تقضى عدالة المحكمة بالتفريق وهو طلب الأساتذة المدعين يتعين عليها أن تحكم بردة الزوج (المدعى عليه الأول) ولا يوجد نص فى القانون المصرى ولا فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لائى محكمة أن تقضى بصحة إسلام مواطن أو كفره أو ردته .

والأحكام التي صدرت من نوائر الأحوال الشخصية بالتفريق كانت فيها ردة الزوج ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك مثل اعتناق مذهب البهائية:-

المبدأ رقم / ١٠ - صفحة / ٥٤٢ من كتاب مبادئ القضاء الشرعى فى ٥٠ عام للأستاذ / أحمد نصر الجندى القاضى (المستشار فيما بعد) طبعة دار الفكر العربى.

وهو حكم أصدرته المحكمة الشرعية لمحافظة / سيناء فى ١٤ / ١٢ / ١٩٤٤ فى القضية ١٦ لسنة ١٩٤٤ أو أن يقر الزوج بعد إسلامه أنه على غير دين بالمبدأ / ١١ صفحة / ٥٤٥ من المرجع السابق) .

وهو حكم صادر من محكمة أبوتيج الشرعية فى القضية ١٢٧ لسنة ١٩٣٧ فى ١٣ / ٣ / ١٩٤٦ أو فى حالة مسيحي أسلم ثم رجع إلى المسيحية - المبدأ رقم / ٩ ص / ٥٤٠ من المرجع السابق وهو حكم أصدرته محكمة شبوا الشرعية فى القضية ١٤٤٩ لسنة ١٩٣٩ .

ففى هذه الأحوال ردة الزوج كانت ثابتة ثبوتاً قاطعاً لا شك فيه ولم تتعرض أى من هذه المحاكم إلى عقيدة الزوج لأن عقيدته كانت أمامها واضحة فهو إما بهائى وإما مسيحي أسلم ثم عاد إلى مسيحيته أو مسلم أعلن ذاته أنه لا يدين بأى دين من الأديان .

أما أن يؤتى بمسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم يلعن فى إسلامه توصلًا إلى التفريق بينه وبين زوجته فهذا غير صحيح لا فى الشرع ولا فى القانون ولا يقال دفعا لذلك أن المدعى عليه الأول صدرت

منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن فهم الناس تتفاوت، فما يراه واحد خروجاً يرى فيه الآخر غير ذلك .

ولقد قال الإمام على (كرم الله وجهه) : - «إن القرآن حمال أوجه أى تختلف مدارك الناس فى فهمه وتأويله والله المثل الأعلى .

فقد ضرب الله لنوره مثلاً بالمشكاة نقول إذا كان كلام الله جل شأنه يحمل عدة تأويلات وهذا ما حدث بالفعل على طول التاريخ الإسلامى فإنه من باب أولى تختلف العقول فى التأويل بالنسبة لقول البشر، وإذا كان كلام الله (جل شأنه) يتسم بالكمال المطلق ومع ذلك يتسع لتأويلات متباينة فإن كلام البشر الذى يعتوره النقصان من باب أولى يحتمل ذلك وزيادة . ولا عبرة برأى فلان أو برأى اعلان من المشيخة أو الدكاترة فهم بشر وليسوا بمعصومين ولا قداسة لرأيهم فقد قال الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان شيخ المذهب عن التابعين وهم من هم ذلكم الجيل الثالث الذين رأوا الصحابة رضوان الله عليهم وتلمذ عليهم وعندهم تلقوا العلم الشريف هؤلاء قال عنهم أبو حنيفة نور الله قبره (هم رجال ونحن رجال) أى لا عصمة ولا قدسانية لهم .

وقال الإمام / مالك شيخ المالكية رضى الله عنه : -

«كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام وأشار إلى الحضرة النبوية الشريفة ومعنى عبارته : - إن العصمة للرسول الأعظم وإنه هو المعصوم فقط وإن ما عداه يؤخذ من كلامه ويرد عليه .

ونخلص من ذلك إلى أن المشيخة والدكاترة الذين استشهد بهم الأساتذة المدعون لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام ليست

دليلا على ذلك. والطريق مقطوع أمام عدالة المحكمة الموقرة عن بحث عقائد المتقاضين والتفتيش في قلوبهم .

ولقد استقرت أحكام المحاكم الشرعية ومن بعدها دوائر الأحوال الشخصية على أنه : - المعمول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره خلاف... وخطورة هذا الموضوع تتضح من تخرج الأئمة من الفقهاء من الإفتاء بتكفير أى مسلم حتى إن صاحب البحر رضى الله عنه ألزم نفسه ألا يفتى بشيء من ذلك .

إذا الإسلام الثابت لا يزول بالشك بل هو يعلو ولا يعلى عليه لأنه الحق والكفر شيء عظيم لا يصرار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك .

القضية رقم / ٤٠١ / ٣١ / طنطا في ٣ / ٤ / ٣٧ - ص / ٢٧٥ من المرجع السابق .

وفي حكم آخر أصدرته محكمة أشمون الشرعية في القضية ١٣٥٧ لسنة ٢٢ في ٢٨ / ١٠ / ١٩٣٣ حكم قضى أنه : -

«ما يشك أنه ردة لا يحكم بها إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك على أن الإسلام يعلو وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام...» .

وفي الفتاوى الصغرى : - الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية أنه لا يكفر .

وفي الخلاصة وغيرها : - إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير

وجه يمنعه فعلى المفتى أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسنا للظن بالمسلم .

وفى التارخانية : - « لا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال لا نهاية .

المرجع السابق ص / ٥٤٠ - ويختتم الحكم المذكور حيثياته بالعبارة الرائعة الآتية : -

« تلك نصوص الأجلاء من الجنيفة يرى المطلع عليها أنهم فهموا روح الدين الإسلامى فهما صحيحاً » .

ونحن نقول : - إن هذا هو مسلك الأئمة الأجلاء من السلف الصالح رضوان الله عليهم فمابالنا نرى الخلف يعدل عن هذا المنهج القويم ويسارع إلى تكفير المسلم .

فإذا قال الأساتذة المدعون أن سند دعواهم هو الفقه الحنفى الذى يلجأ إليه قاضى الأحوال الشخصية إذا لم تسعفه نصوص القوانين، قلنا لهم إن الفقه الحنفى يمنع الحكم على مسلم بالكفر ثم الردة على مجرد الظنون والاحتمالات وعلى أقوال (أو كتابات) تحتل عديداً من التويلات والتفسيرات، لأن الإسلام هو الذى يعلو - وليس من روح الإسلام التسرع فى تكفير المسلمين .

وهكذا يبين لعدالة المحكمة أن الدفع الثانى بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى يقوم على سند قويم من الشريعة الإسلامية وبالأخص الفقه الحنفى ثم القانون الوضعى .

ثالثاً:- الدفع بعدم جواز طلب المدعين إدخال الأثر :-

قام الأساتذة المدعون بإدخال الأثر ممثلاً في فضيلة شيخه (إبداء الرأي الشرعى في أقوال د / نصر المدعى عليه الأول) .

والمدعى عليهما يدفعان بعدم جواز إدخال الأثر بالأسباب الآتية :-

أولاً:- المادة/ ١١٧ مرافعات هي التي حددت اختصاص الغير في الدعوى ونصها :- «للخصم أن يدخل في الدعوى من كان يصح اختصاصه فيها عند رفعها» فهل الأثر مما تنطبق عليه عبارة من كان يصح اختصاصه فيها عند رفعها» .

شرح قانون المرافعات عرفوا اختصاص الغير في الدعوى أنه تكليف شخص بالدخول فيها والفرض من ذلك هو :-

١- إما الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية أو بطلب يوجه إليه خاصة .

٢- أن يكون الحكم حجة عليه حتى لا يجحد هذه الحجة بمقولة إنه لم يكن طرفاً في الدعوى .

٣- إلزامه بتقديم واقعة منتجة في الدعوى تحت يده .

(انظر على سبيل المثال في شرح هذه المادة كتاب التعليق على قانون المرافعات ص/ ٣٢٢ مرجع سابق ذكره) .

ومن الواضح أن الأساتذة المدعين لا يبنون أن يحكم على الأثر بطلباتهم الأصلية ولا أن يكون الحكم الصادر فيه حجة عليه ولا توجد ورقة

مشتركة بينهم وبين الأزهر يلزم بتقديمها طبقاً لنص المادة /٢٠ إثبات
وهكذا نرى أن شروط إدخال الغير أو اختصاصه غير متحققة في جانب طلب
إدخال الأزهر .

ثانياً:- ولا يجدى الأساتذة المدعون فتيلاً التمسك بنص المادة /١١٨
مرافعات وذلك أيضاً للأسباب الآتية :-

١- الحق الذى ذكرته المادة المذكورة قاصر على المحكمة وحدها ولا
ينصرف إلى أطراف الدعوى بنى حال من الأحوال. وهذا ما استقرت عليه
أحكام النقض وشارح القانون المرافعات هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى
فإن هذا الحق ليس مطلقاً بل هو مقيد بأن يكون من ترى المحكمة إدخاله
وثيق الصلة بالدعوى كان يكون مختصاً فيها فى مرحلة سابقة أو تربية
بأحد خصومها رابطة تضامن أو حق أو التزام لا بقبل التجزئة أو أن يكون
ورثاً مع أصل طرفيها أو شريكاً له على الشيوع أو ن يصيبه ضرر مؤكد
من قيام الدعوى والحكم الذى يصدر فيها مع وجود دلائل قوية على تواطؤ
أو غش أو تقصير من جانب أحد طرفيها فى عدم إدخاله فتتلاشى المحكمة
ذلك بأن تأمر بإدخاله .

وهذه أمثله نخلص منها إلى ضرورة وجود رابطة قوية بين من تأمر
المحكمة بإدخاله وواقعات الدعوى وواضح أن الأزهر لا يقوم فى حقه أى
فرض من هذه الفروض

ثالثاً:-

القانون المصرى لا يعرف إدخال خصم فى الدعوى ليبدى رأيه

والأساتذة المدعون ينتقصهم السند القانونى فى طلب إدخال الأزهر فلا قانون المرافعات ولا قانون الإثبات يجيز لهم هذا الطلب ولعلها السابقة الأولى فى تاريخ القضاء فى مصر أن يطلب خصم إدخال أجنبى فى الدعوى لإبداء رأيه .

رابعاً:-

قانون إنشاء الأزهر والتعديلات التى طرأت عليه بعد ذلك ليس فيه نص يجيز حضوره فى القضايا لإبداء رأيه . ونحن نطلب من الأساتذة المدعين أن يدلونا على نص فى قانون الأزهر وتعديلاته ليخولوا له إعلان الأزهر لإبداء رأيه .

خامساً:-

ومع التمسك بالأسباب الأربعة المدونة بعاليه فى نطاق هذا الدفع فإن المدعى عليهما يدفعان من داخل هذا الدفع ببطلان الإدخال لأنه جاء مجهلاً إذ كما ورد فى الطلب الختامى للإعلان (وذلك لإبداء رأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه المبينة فى هذا الإعلان وفى غيرهما مما ضمنه كتبه سالفة البيان) وبقراءة ما جاء بإعلان طلب الإدخال نجد الأساتذة المدعين قد اجتزوا بعض العبارات التى وردت فى كتاباته وقطعوها من سياقها وذلك على طريقة من لا يؤدى الصلاة المفروضة بحجة أنه ورد بالآية الكريمة (ويل للمصلين) .

أما عن الكتب فقد جاءت أيضاً مجهلة إذ ما هو المقصود بالكتب سالفة البيان ؟ فالأساتذة المدعون يعترفون فى / ص / ٢ بأن د / نصر

حامد أبو زيد (وقد أصدر عدة كتب وأبحاث) ثم اقتصروا على «٣» كتب منها - فهل رأى الأزهر يكون مستكملاً ووافياً بالغرض إذا اقتصر على «٣» كتب» من كتب المدعى عليه وأبحاثه التى تربو على ٦٠ ما بين كتاب وبحث ودراسة ومقال علمى .

وهل يكون رأى الأزهر كذلك وافياً إذا اقتصر على الفقرات المنتزعة من سياقها والتى وردت بإعلان طلب الإدخال وبعريضة الدعوى .

وهل يكون من تكليف ما لا يطاق طلب الأزهر قراءة كل الإنتاج العلمى الذى صدر من د / نصر حامد أبو زيد منذ اشتغاله بالتدريس بالجامعة لما يقرب من ربع قرن .

نخلص من كل ذلك إلى الآتى :-

فى خصوصية هذا الدفع بالإضافة إلى افتقار طلب إدخال الأزهر إلى السند القانونى الذى يؤازره، فإنه ذاته قد اتسم بالتجهيل والقصور مما يسمه بالبطلان فى ذاته، أى حتى لو كان هذا الطلب يتفق وصحيح القانون وهذا مجرد فرض جدلى، فإنه قد شابه عيب بداخله وهو التجهيل والقصور.

رابعاً عن الموضوع :-

المدعى عليهما يلتزمان من عدالة المحكمة الموقرة أن تتفضل مشكورة بالحكم فى الدفوع الثلاثة المبينة صدر هذه المذكرة وهما يحتفظان لنفسيهما بالحق فى الدفاع الموضوعى بعد ذلك .

بناءً عليه

ومع حفظ كافة الحقوق الأخرى بسائر أنواعها : -

يلتمس المدعى عليهما د / نصر حامد أبو زيد ود / ابتهاج يونس من
عدالة المحكمة الموقرة : -

أصلياً:-

صدور الحكم بقبول الدفوع المبينة بصدر هذه المذكرة والحكم بها مع
إلزام الأساتذة المدعين المصروفات والأتعاب .

واحتياطياً:- يحتفظان لنفسيهما بالحق فى تقديم الدفاع
الموضوعى فى حينه وإذا لزم ذلك .

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ هـ لسنة ١٩٩٣

توثيق الجيزة النموذجى

(٤)

محكمة الجيزة الابتدائية للاحوال الشخصية

للمسلمين المصريين (الولاية على النفس)

الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة

مذكرة ثانية

بأقوال الدكتور / نصر حامد أبو زيد والدكتورة / ابتهاج يونس

مدعى عليهما

ضد

الأستاذ / محمد صميحة عبد الصمد المحامى وآخرين

مدعين

فى القضية رقم ٩٩١ هـ لسنة ١٩٩٣ المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ /

١٩٩٣

المدعى عليهما يتمسكان بالدفع التى قدموها فى مذكرتهما الاولى

بجلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ ويضيفا الآتى :-

أولاً :- الدافع بعدم قبول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول على أحكام الإسلام فى أبحاثه :-

هذا الطلب أثبتته الأستاذ المدعى الأول فى محضر جلسة ١١/٤ / ١٩٩٣ .

وبداية نقرر أن خروج أى مسلم على أحكام الإسلام لا يعنى رده .
فإذا خالف مسلم حكم الإسلام فى شرب الخمر وشربها أو حكم الإسلام فى الربا فتعامله به أو حكمه فى الزنا فزنى، كل هذه الأفعال لا تخرج مرتكبها عن الإسلام ولا تجعله مرتدأً كل ما فى الأمر أن شارب الخمر والزانى يقع عليهما الحد المقرر شرعاً، وأكل الربا عليه عقاب آخرى - ولم يقل أحد لا من فقهاء المسلمين ولا من عامتهم مثل الأستاذ المدعى الأول أن خروج مسلم عن أحكام الإسلام يجعله مرتدأً .

هذه واحدة : -

أما الأخرى : - فإن الأساتذة المدعين يطلبون التفريق بين المدعى عليهما كزوجين ومن البدهيات فى قانون الإثبات أن ما يطلب أحد الخصوم إثباته : -

«أ» وقائع متعلقة بالدعوى - «ب» جائز قبولها - (م/٤ من ق الإثبات).

والمدعى الأول لم يطلب إثبات وقائع على الإطلاق ومن ثم فلا داعى

لخوض فى ما إذا كانت متعلقة بالدعوى ومنتجة فيها أم لا، بل هو يطلب على ما فهمناه إثبات تفسير لما جاء فى أبحاث المدعى عليه الأول ، وبحسب تعبير الأستاذ المدعى الأول من خروج على أحكام الإسلام - وهذا ما لا ينطبق عليه الشرط الثانى وهو جواز القبول - إذ معنى ذلك هو الحكم على عقيدة المدعى عليه الأول وعلى نيته فيما كتب وهذا مما لا يجوز إثباته بأى حال من الأحوال - وسبق أن قلنا إنه لا يوجد قانون فى جمهورية مصر العربية يجيز لأى محكمة أن تفتش عن عقيدة أى مواطن وتشق عن صدره وتبحث عن نيته .

إذن المطلوب إحالته على التحقيق لا هى وقائع ولا هى متعلقة مما يجوز إثباته قانوناً . ومع أن الأساتذة المدعين بهذا الطلب قد تعدوا الحدود المرسومة لهم كأطراف فى الدعوى وحتى مع كونهم محامين فإن ذلك لا يجيز لهم تعدياً ، مثل أى متقاضٍ آخر .

والتعدى هنا يتمثل فى محاولة تفسير القانون وتطبيقه على الدعوى وهذا من شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم : -

«تفسير القانون وتطبيقه على واقعة الدعوى هو شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم» .

طعن مدنى رقم ٣٤٨ لسنة ٢٠ ق جلسة ٢٢/١٠/١٩٥٣ ص ٣٢/ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض ١٩٣١ : ١٩٥٥ - المكتب الفنى بمحكمة النقض الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧ .

إن الأساتذة المدعين ييغون من وراء طلب الإحالة إلى التحقيق

إحضار شاهدين ليقولا وأيهما فى أبحاث د / نصر (المدعى عليه الأول) وهذا العمل مع افتراض حسن النية لا يعتبر شهادة بأى حال من الأحوال ، ولكنه على أحسن الفروض يعتبر فتوى ولا يعرف القانون المصرى الاستعانة بفتاوى من قبل القضاء المصرى الذى هو بالنص القانونى وما استقر عليه القضاء فى مصر القاضى هو المفتى الأعلى فى الدعوى وليس فى حاجة إلى فتوى من أى شخص مهما كان . وحتى لا يمارى الأساتذة المدعون فى الفرق بين الشهادة والفتوى فإننا نحيلهما على سبيل المثال السريع فى الفرق بين الفتوى والشهادة إلى الإمام القرافى وهو من الفقهاء الكبار الذى بينوا الفرق بينهما وبصورة باهرة .

«الشهادة إخبار عن أمر خاص معين على جهة الحقيقة وتنقضى بانقضاء زمانها مثل الشهادة على رؤية هلال رمضان أو أن لزيد ديناراً على عمرو» .

وإذ أنها (الشهادة) خير فيجوز عليها ما يجوز عليه من الغلط والسهو والنسيان - بل والكذب المتعمد وغير المتعمد - ومن هنا جاء اشتراط العدالة فى الشاهد .

(الفروق للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى) المجلد الاول - دار المعرفة للطباعة بيروت - بون تاريخ نشر) .

أما المفتى « فهو الذى يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقراءها ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتى مجتهداً، فإن كان مقلداً كما فى زماننا فهو نائب عن المجتهد فى نقل ما يمضيه إمامه لمن يستفتيه) .

«الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافى فى الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام - تعليق الشيخ محمود عرفوس وتصحيح عزت العطار - الطبعة الاولى ١٣٥٧ هـ - مكتب نشر الثقافة الإسلامية بمصر» .

والأساتذة المدعون يطلبون فتوى لا شهادة ، والقانون فى مصر لا يعرف الاستعانة بالمفتين فى أى دعوى لأن المحكمة هى المفتى الأول والخير الأعلى فى أية قضية كما أننا نلاحظ أن الشريعة والقانون متفقان على أن الشهادة موضوعها (خبر بتعريف الفقهاء وواقعة بتعريف القانون) ولا يكون موضوعها أبداً رأى ولا فكر ولا تأويل. إنها إذا جاءت كذلك انقلبت إلى فتوى .

والسيد الشريف المعروف بـ (الرجائى) يعرف الشهادة بأنها : - «هى فى الشريعة أخبار عن عيان بلفظ الشهادة فى مجلس القاضى بحق للغير على الآخر) كتاب التعريفات .

ويهمنا من هذا التعريف قول الرجائى إخبار عن عيان ... بحق للغير على الآخر . فهل ما يريد المدعون إثباته ينطبق عليه الشروط وهل خروج د / نصر عن أحكام الإسلام (هذا تعبيرهم هو عيان وحق للغير على الآخر .

إن الأساتذة المدعين رفعوا هذه الدعوى على حد قولهم حسبة لله فهل يجوز لهم مخالفة شريعته ومناقضة ما ذهب إليه أئمة الهدى ومصابيح الأنام والفقهاء الأعلام ؟؟؟؟

ألا يلقى هذا بظلال كثيفة على (إسلامية) هذه الدعوى ويكشف كيديتها ؟

ومن البديهي أن محكمة الموضوع ليست ملزمة بإجابة المدعى . إل

طلب التحقيق إذا استبان لها أن إجابة هذا الطلب غير منتجة بأن يكون لديها من الاعتبارات ما يكفي للفصل في الدعوى .

انظر على سبيل المثال محكمة النقض في الأحكام الآتى بيانها :-
«الطعن رقم ٦ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٥/١٠/١٩٥٦ - والطعن ٢٦٩ لسنة ٢٣ ق جلسة ٢٣/١١/١٩٥٦ - والطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٢ ق جلسة ٢٠/١٢/١٩٥٦ .

وكلها منشورة ص/٢٠ في الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض الدائرة المدنية من ٥٦ إلى ١٩٦٠ - المكتب الفنى لمحكمة النقض - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ .

من الواضح أن الأساتذة المدعين رافعى الدعوى يدركون جيداً أنهم قلبوا الصورة فكان يتعين عليهم الحصول على دليل رسمى بردة المدعى عليه الأول والعياذ بالله ثم رفعون دعوى التفريق هذه. ولما كانت هناك حوة تفصل بين طلبهم فى الدعوى ودليل الثبوت المطلوب فإنهم تخيروا إلى طلب الإحالة إلى التحقيق وهو طلب غير جائز قانوناً كما أوضحنا .

ثانياً :- دوائر الأحوال الشخصية (وهى المحاكم الشرعية سابقاً) تطبق قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات:

فى المذكرة الأولى المقدمة بجلسته ٢٥/١١/١٩٩٣ دفعنا بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان الصحيح فى المدة القانونية واستندنا فى هذا الدفع إلى ما جاء بقانون المرافعات. ونتوقع أن يمارى الأساتذة المدعون فى جواز تطبيق قانون المرافعات على قضية منظورة أمام دائرة الأحوال الشخصية ونحيلهم فى ذلك إلى نص المادة الخامسة من ق/ ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ والتي تنص صراحة على تتبع أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة

بمسائل الأحوال الشخصية والوقف وقد ألغيت من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المواد الخاصة فى الإجراءات وهى الفصل الرابع فى رفع الدعوى قبل الجواب عنها المواد ١٠٠ إلى ١٠٤ وقد ألغيت بالقانون المذكور .

وقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للقانون سالف الذكر ما يلى : - وقد نص المشروع على اتباع قانون المرافعات فيما يتعلق بالإجراءات التى تتبع فى قضايا الأحوال الشخصية عدا الأحوال التى وردت بشأنها نصوص خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وهذه الأحوال التى ظلت دون تعديل هى الخاصة بالطعن فى الأحكام واعتبار الاستئناف كأن لم يكن فى حالة تخلف المستأنف عن الحضور . هذه هى الأحوال التى ما زالت قائمة ، أما الأحوال الأخرى فيطبق عليها قانون المرافعات . وهذا ما استقرت عليه أحكام محكمة النقض ، نذكر على سبيل المثال الطعن رقم ١١ لسنة ٢٦ ق أحوال جلسة ١٩٥٧/ ٢/ ٢٨ : - «تطبق أحكام قانون المرافعات فى الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وذلك إنما يكون فيما عدا ماورد فى شأنه قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين المكمل لها أو فيما يستجد من إجراءات بعد إحالة الدعوى الشرعية إلى المحاكم الابتدائية» ص / ٦٥ من الجزء الثالث من مجموعة القواعد القانونية وهى مرجع سبق الإشارة إليه .

إن ما جاء بالمادة / ٢٨٠ من اللائحة «طبقا للمدون باللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان» فهو يتعلق بالموضوع وليس بالإجراءات .

ومن البدهى أن نذكر أن هذا النص يحتمى بالأحكام الموضوعية الإجرائية. وهكذا يبين لعدالة الهيئة الموقرة أن استنادنا إلى قانون المرافعات

فى الدفع الاول من مذكرتنا السابقة أنما يقوم على سند قوي من القانون .

ثالثا :- الدفع بعدم قبول الدعوى لمخالفتها للشريعة القانونية والقانون :-

أقام الأساتذة المدعون هذه الدعوى يطلبون فيها التفريق بين المدعى عليهما كزوج وزوجة وذلك عن طريق الحسبة بمقولة إنها دفاع عن حق من حقوق الله تعالى وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم .

ودعوى الحسبة كما جاءت فى الفقه الإسلامى عامة وفى الفقه الحنفى خاصة يتعين بداية أن يكون منطلقها الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً وهى فى اصطلاح الفقهاء أمر بمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن منكر إذا ظهر فعله .

ويكون حق الله تعالى فيها غالباً وهى من فروض الكفاية وتصدر عن ولاية شرعية أصلية أو مستمدة أضافها الشارع على كل من أوجبها عليه ولا يطلب فيها الطالب حقاً لنفسه لأنها مشتقة من الاحتساب وهو الأجر والثواب عند الله .

هذه هى أركان دعوى الحسبة كما وردت بالفقه الإسلامى عامة وبالفقه الحنفى خاصة واستنادا إلى أنها حق من حقوق الله تعالى لا يعنى أنها تجور على حقوق العباد لانه لا يتوصل إلى الحق بالباطل .

والله تعالى غنى عن العباد ومن ثم فإن الدفاع عن حقه لا يأتى على حساب ظلم عبد من عباده . ونسبة الردة إلى مسلم هى نهاية الظلم وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من أن يدعو مسلم أخاه بذلك والأحاديث فى ذلك متواتره ومشهورة . وكما ذهب إليه فقهاء الحنفية أن الإسلام الثابت لا

يزول بمجرد الاحتمالات وإن الكفر يتعلق بالضمير ولا يصح شرعاً الاستخفاف بإيمان المسلمين ودينهم وإنه لا يحق اعتبار مسلم مرتدّاً إلا بقول صريح لا لبس فيه ولا يحتمل تأويلاً أو شكّاً أو تفسيراً أو بارتكاب عمل لا يمكن الدفاع عنه مثل رمى المصحف عمداً فى مكان نجس أو أن يدوسه بالأقدام أو أن يمزق صحائفه أو يبصق عليها عامداً متعمداً (نعوذ بالله تعالى من ذلك جميعه) وهو ما عبر عنه البزازية (إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر) وفى الفتاوى الصغرى : الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر .

إن استقطاع بعض عبارات من أبحاث أكاديمية جامعية والقول بأنها تحمل كفراً هو أجلى صور الظلم والافتئات على المسلمين وهو مخالف لنصوص الشريعة الإسلامية وروحها معاً . وقد حذر السلف الصالح من السير فى هذا الطريق ومن المسارعة فى تكفير أهل الله وأتباع محمد صلى الله عليه وسلم .

وما أورده الأساتذة المدعون من آراء لبعضهم فى كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد لا تخرج عن كونها آراء أشخاص الله أعلم بنياتهم وهم ليسوا بمعصومين وإسلام لا يعرف الكهنوت الذى يعطى هكوك الحرمان من الإيمان كما فى بعض الأديان الأخرى وأئمة الأعلام وفقهاها العظام كانوا يتخرجون من إلصاق تهمة الكفر بأى مسلم .

إذن دعوى الحسبة إذا كان منطلقها الدفاع عن حق من حقوق الله تعالى فإنها يجب ألا تؤدى إلى ظلم صارخ لواحد من عباده . (ومن هنا ينشأ عدم الجواز الشرعى) .

أما عدم القبول القانونى فإن محكمة النقض قد استقرت أحكامها على أن :- (الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية فلا يمكن لأى جهة قضائية

البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط ... ولا ينبغي للقضاء جهته من أن ينظر إلا في توافر تلك المظاهر الخارجية الرسمية) طعن نقض أحوال شخصية ١٠٥ لسنة ٥ ق جلسة ١٩٣٦/١٢/٣ - ص / ١١٨ من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية - مرجع سابق .

والأساتذة المدعون أيديهم خالية تماما من الأدلة الرسمية على ما ينسبونه ظلما وعدوانا إلى د /نصر ومن ثم فإنه يستحيل على عدالة المحكمة أن تنظر في الاعتقاد الدينى للمدعى عليه لأن الاساتذة المدعين لم يقدموا له أدلة أو مظاهر رسمية .

وهكذا فإن عدم قبول الدعوى بحالتها الراهنة يرتكز على عمادى:-
الأول من الشريعة الإسلامية الفراء والآخر من القانون .

بناء عليه

ومع حفظ الحق كاملا فى الدفاع الموضوعى وفى كافة الحقوق الأخرى بأنواعها، يلتزم المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة : -
صدور الحكم بقبول الدفوع المقدمة فى المذكرة الأولى جلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ وهذه المذكرة والحكم بموجبها .

مع إلزام الأساتذة رافعى الدعوى المصروفات والأتعاب،

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامى

بتوكيل عام رسمى ٧٥٦٦ لسنة ٩٣

توثيق الجيزة

(٥)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة (١١)

للاحوال الشخصية ...

مذكرة

مقدمة من : الدكتور / نصر حامد أبو زيد

الدكتورة / ابتهاج أحمد كمال يونس

.... مدعى عليهما

ضد

الأستاذ / محمد صميده عبد الصمد وآخرين ...

في القضية رقم (٥٩١ لسنة ١٩٩٣ ك . شرعى الجيزة ...

مقدمة بجلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

وكيل المدعى عليهما

رشاد سلام

المحامى

بالنقض والمحكمة الإدارية

العليا والدستورية

دمنهور

الطلبات

أولا : ندفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة .

ثانيا : ندفع ببطالان حضور المدعين لجلسات الدعوى منذ بدء تداولها لانتهااء دورهم فيها برفع الدعوى، وحيث لا يعتبرهم القانون خصوما فيها .

ثالثا : ندفع ببطالان إجراءات إدخال الأظهر فى الدعوى لصدر تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها: وكأثر لذلك نطلب الحكم برفض هذا الإدخال مع كافة ما ترتب عليه .

رابعا : ندفع بعدم جواز (سماع) الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية المقطوع بها حسما بون خلاف .. ومن ثم مخالفتها لنص المادتين ٤٧، ٤٩ من الدستور وعدم دستوريتهما .

خامسا : ندفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق (المؤسس عليه إقامتها) لقاعدة قانونية تحميه وتنطبق على وقائعها (المدعاة) بفرض ثبوتها.

سادسا : وفى موضوع الدعوى برفضها وإلزام مدعيها بمصروفات ومقابل أتعاب المحاماه فيها .

الدفاع

نتناول الدعوى من نطاقين

قانونى ، معرفى

(القسم الأول)

الدعوى من نطاقها القانونى

مدخل

طبيعة الحق فى الدعوى « أنه ... حق شخصى » يستقل استقلالاً تاماً عن الحق الموضوعى فيها، ذلك لأن الحق فى الدعوى أساسه (المركز الواقعى) المصلحة المادية أو الأدبية المنوط بالقاعدة القانونية حمايته إذا كان يستحق (قانوناً) هذه الحماية (رمزى سيف - الوسيط، بند / ٧١ - أيضاً: البدرأوى - بند / ٢٦١ ص ٢٤٢ .. وإلى : الوسيط / المدنى بند / ٢٧، / ٢٩ ص ٥٨ - ٦٢) ، لذلك ، فحيث هى - الدعوى - وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون بما يستتبع إضافة إلى وجود الحق المطلوب حمايته (قانوناً) اقتران المطالبة به قضائياً / الدعوى - وجود القاعدة القانونية الكافلة حمايته ويتفرع عن ذلك ما يلى :

(١) إن الحق فى الدعوى - باعتباره شخصياً ومستقلاً عن الحق

الموضوعى النابع أساساً من (المصلحة) المطلوب حمايتها - رهن - وجوداً أو عدماً - بوجود المركز القانونى المسبغ عليه الحماية القانونية - من ناحية - ومن ناحية أخرى - توافر صلة (رابطة) بين هذا المركز ومن يدعى الحق فيه، بحيث إذا انقطعت تلك الصلة انزاحت تلك الرابطة وأصبح المدعى (بالحق فى الدعوى) أجنبياً عن هذا الحق.

(ب) كما إن اشتراط وجود (القاعدة القانونية) كافلة الحماية (للحق الموضوعى) يَزِيحُ بطبيعته عن نطاق التقاضى طرح دعاوى يستمد فيها الحق المدعى به حمايته من خارج النطاق التشريعى استدعاء لتاريخ تشريعى (سابق) تجاوزه التشريع المحتكم إليه بإهماله له، أو حتى تحت مقولة إن تلك الحماية مستمدة من نص تشريعى (دستورى) لم يفرغ محتواه بعد فى قواعد قانونية حاکمة .

وحيث بدأنا التناول من النطاق القانونى للدعوى، ومن واقع أن هذا النطاق يحتوى حقين - الحق فى الدعوى والحق فى موضوعها، فسنتناول الحق فى الدعوى كأساس لما أبدیناه من دفع فى هذا الخصوص .

أولاً: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة

من المقرر قانوناً أن (الدعوى) رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية بواسطة القضاء، وركيزة تلك المصلحة أساس وجودها - استنادها إلى مركز قانونى - حق - يفترض وجوده قبل وجود الدعوى ذاتها، فحيث لا حق لا دعوى . وبما أن الصفة - كشرط فى الدعوى - أن تنسب الدعوى

إيجاباً لصاحب الحق في الدعوى وسلباً لمن يوجد الحق في مواجهته
فركيّزتها - الصفة - إثبات المركز القانوني وحدث الاعتداء عليه (راجع
الوسيط في قانون القضاء المدني - فتوى والى بند ٣٣ - ٣٥ ص ٧٢) .
وكون الدعوى رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية القضائية،
ومن جانب أن تلك المصلحة - محل الحماية - لصيقة بصاحب الحق في
الدعوى إيجاباً وسلباً لمن يوجد الحق في الدعوى في مواجهته، فإن المصلحة
تلك يمثلها (علاقة) قائمة بين الحق وصاحبه بحيث إذا ما ثبت انعدام تلك
العلاقة ثبت انعدام تلك المصلحة .

ومن جانب آخر، فحيث قنن المشرع تلك العلاقة فيما نصت عليه
المادة (٣) من قانون المرافعات مؤسساً ما يناء على قاعدة أصولية مسلم
بها في الفقه والقضاء، مفادها أن المصلحة في الدعوى ترتكز إلى جانب
الحماية القانونية للحق إلى أن تكون مصلحة شخصية ومباشرة، وفي
الأصل العام أن تلك هي الصفة في رفع الدعوى، وهي بذلك شرط قائم
بذاته ومستقل عن المصلحة في رفعها (راجع التعليق على قانون المرافعات
- الدناصوري - الطبعة الثانية م/٣ ص/١٢) وحيث إنه بصدر القانون
رقم ٤٦٢/١٩٥٥ بإلغاء المحاكم الشرعية واختصاص المحاكم المدنية بما
كانت ولاية تلك منصباً عليه من الدعاوى وما تلا ذلك من تعاقب صدور
القوانين المعدلة لقوانين الأحوال الشخصية فتلك الدعاوى تستمد شرعيتها
الإجرائية من مصدرين :

أولهما: القانون المحتكم إليه، فيما ينظمه من إجراءاتها .
ثانيهما: فإن خلا القانون المحتكم إليه من القاعدة الإجرائية الدائر
في نطاقها الدعوى أحال إلى القانون (الأصل) - قانون المرافعات - بنص
صريح وقاطع بذلك .

وحيث يخلو القانون - الأصل (المرافعات) والفرع
(كافة القوانين المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية) من
نص يعرف بدعوى (الحسبة) أو يجيز إقامتها (المرجع
السابق) ، فلا مصلحة في الدعوى لمن يدعى ارتكازها على
مزعومة حق المصلحة فيه خارجة عن حماية القانون لها من
ناحية، ومن ناحية أخرى، ففي ظل الادعاء بحماية مصلحة
جماعية أو مصلحة عامة تتوافر الصفة في الدعوى
لمن يناط به حماية تلك المصلحة قانوناً. وفي
الدعوى الماثلة فالحماية تلك موكله بنص القانون للنياية
العمومية وليس للأفراد .

على أنه لا يغير من هذا الأمر خلط تلك الدعاوى (الحسبة) مع بعض
صور الدعاوى الشعبية في القانون الرومانى وإفراغها جميعها فى وعاء
واحد تحت مزعم (أهمية) المصلحة المحمية ، إذ المنوط به تقرير تلك الأهمية
- فى نظام الدولة الحديثة هى الدولة ذاتها ممثلة فى قانونها المفروض على
الجماعة وليسوا أفراد تلك الجماعة .

وتطبيقاً لهذا المبدأ فقد استقر القضاء المصرى على أن المدعى فى
دعوى (الحسبة) لا يعتبر خصماً للمدعى عليه، ولا تكون له حقوق الخصم أو
واجباته ويكون الخصم فى تلك الدعوى هى النيابة العامة .

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ١٩٤٩/٢/٢٨

المحاماه ٣٠ - ١٧٤ - ١٦٣ ...

أيضا : (أحمد مسلم : بند ٣٠٠ ص ٢٥٥

مشار إليهما بهامش ص ٧٨ - والى - الوسيط / مدنى .

ومفاد ما تأصل قضائيا فى نطاق تلك الدعوى أن مدعيها لا يتجاوز دوره فيها (الإبلاغ) بواقعتها للسلطة المختصة ، لينتهى هذا الأمر بمجرد الإبلاغ أو إيداع صحيفة الدعوى (راجع ما بنى عليه الحكم الاستئنافى المشار إليه .)

وعلى هذا الأساس يضحى المدعون - بما وراهم من مصالح نفعية - على غير اتصال بالحق المانع لهم الولاية فى إقامة الدعوى إذ يبقى هذا الحق لصيقا بالنيابة العمومية باعتبارها الممثل القانونى للجماعة، وباعتبار أنها المنوطة بحماية المصلحة العامة فى نطاق الدعوى العمومية، ويضحى بذلك الدفع الكاشف عن انقطاع الصلة بين رافعى الدعوى والحق الشخصى المانع ولاية اقامتها (انعدام الصفة) قد صادف أساسه من القانون متعينا قبوله .

ثانيا : عن الدفع بىطلان حضور المدعين للجلسات ومباشرتهم للدعوى .

الدعوى المائة - هديا مما أوردته صحيفتها، وفى نطاق ما عرفها به

مدعوها - من دعاوى (الحسبة) ، وأساس البناء لتلك الدعاوى ليست الشريعة (الوحي) ، وإنما (رحم) الفقه (الدينى) الذى احتوى ضراوة صدمة الانتقال التى أصابت (الخطاب الدينى) - أكرر، لمن تحتاج إدراكيتهم إلى التكرار للاستيعاب - الخطاب الدينى، هذا الخطاب الذى حُمِلَ عبر نطاقه الصحراوى إلى أمم ذات نظم وحكومات مستقرة ، وما واكب ذلك من تحول عن النمط العربى فى إدارة الكيان المحكوم إلى النمط السياسى القائم على وجود دولة (راجع - دراسات اسلامية - د / أحمد أبو زيد - المختار من عالم الفكر / ١ ص ١٦) إذ كان من نتائج التحول عن النمط العربى للإدارة إلى النمط السياسى المحتوى استشعار وجود (دولة) أن اتسع مفهوم (الخلافة) ليشمل إلى جانب حيزه البسيط القاصر فى رؤيته على معطيات (مجتمع القبيلة) حيزا بلغ اتساعه ما وراء ثلاث حضارات قديمة من (نظم)، فاقترنت السياسة بالدين لتجعل منه أساس الحكم الناحى إلى التوسع فى فرض السيطرة التى لم يكن بيد السلطة منها سوى (ورقة الدين) تلوح بها للعامة فتصمت، حتى حين جز الرؤوس والإهراق فى الميادين العامة، وهو الأمر الذى حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن مجيء الأمويين (٤١هـ) واستحواذهم على السلطة كان هو الأساس لتغير الصورة الحقيقية للدولة بحيث أصبحت (الخلافة) أقرب إلى السياسة منها إلى الدين (عبد الجبار العبيدى - قراءة جديدة فى أسباب سقوط الدولة الأموية - عالم الفكر م / ١٥ ع / ٣ ص / ٢٧٠) .

وحتى يستقيم النسق، وتنظم (مفردات بنائه) : سياسة - دين -

أفرغ الدين على السياسة لتظهر به وكأنها من حاوية الطقس المحرم
الاقترب منه أو اختراقه، فدارت عجلة (الفقه) تُطَقِّس السياسة، ووجدت تلك
العجلة وقودها الباعث على استمرار حركتها في كثير ممن باعوا دينهم على
منبسط (الموائد)، أولئك الذين كرسوا حياتهم (لوضع) الأحاديث المنسوبة
افتراء إلى النبي استخداما لاسمه الكريم في نشر الأكاذيب وتدعيم السلطة
(راجع - د / حسين أحمد أمين - الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب -
المواجهة ص ١١١) .

وتلقف (الفقه الديني) ما على منبسط أرضه من أحاديث كاذبة، وروى
قاصرة في فهم النصوص الموحى بها - ربما روى (تلفيقية - نفعية) تزيج
عن النصوص دلالتها الحق لتلحق بها دلالات ياباها النص و (يرتعد) حين
اقتربها منه .

ومن أرض هذا الواقع - المتعمد حجب صورته الكئيبة عن الذاكرة
الجمعية - صاغ الفكر نظرية الخلافة، وبرغم من أن تلك النظرية - من واقع
مصدرها - بشرية الأصل، مقطوعة الصلة عن (الوحى) و (الإيحاء) فقد
قرنها أصحابها بـ (الإسلامية) ليتم طرحها ساحة المجتمع المسلم - الذى
جاءه الدين ليكون خير أمة، فأحاله (الفقه النفعي) بالدين إلى أذل الأمم .

وتتكشف المصادقية فيما أوردناه سلفاً من خلال التعريف الذى
صاغه ابن خلدون في مقدمته لما (يسمى) بالخلافة الإسلامية إذ قال بأنها :
حمل الكافة على أنها مقتضى النظر الشرعى في مصالحهم (الأخروية)
والدنيوية الراجعة إليها، إذ (أحوال الدنيا) ترجع كله عند الشارع إلى

اعتبارها لمصالح (الأخرة)، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع (الله) في حراسة الدين و .. (سياسة الدنيا به) ابن خلدون - المقدمة - ص / ١٥٨ - وراجع : د / سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدارة في الإسلام - دار الفكر العربى ص / ٤٥٣ - .

فإذا كان (الرحم) المستولد منه نظرية الخلافة (السياسة الدينية) المقترنة ميلادا باستتباب الحكم لبنى أميه هو (الفقه) فإن (رحما) آخر قد جرى تصنيعه في قلب النظرية صيغت في غياهبه الأسس الكفيلة بإطباق الخناق على مظاهر الحياة كافة تحت ستار من المقولة الكاذبة : إن الله يريد، وحقيقتها إن الخليفة (الحاكم) هو الذى يريد، ما يهمنى هنا - تلك الأسس - هو النظام القضائى المتصل به أساس الدعوى المسماة بدعوى (الحسبة) إذ تلك مجالنا، تاركين الساحة بما تقص به من (سبى)، (قتل) وأسوار قصور يحتجب وراعا (القيان) و (والظلمان) - وأمسيات تدبير الفتن ووضع الخطط لاستئصال الرؤوس التى (أينعت) وحن قطافها - تاركين كل ذلك لمن بقى فى رأسه جزء يعمل من عقله إن أراد إصلاح ما دمرته سنين التغيب فى رأسه .

فالنظام القضائى فى منظومة فقه الخلافة - السياسية الدينية - يقع فى الزاوية المسماة باسم «المناصب الدينية» التى ضمت فى أحد أركانها وظيفة (المحتسب) الموكل إليه النظر فى الأسواق، والمحافظة على الآداب، والإشراف على الموازين والمكايل، وعلى استيفاء الديون (راجع : د / عبد المجيد الحفناوى - تاريخ القانون المصرى ص / ٣٢٣) .

والناظر فى اختصاصات (المحتسب) النابع منها دعوى (الحسبة) يرى أن تلك الاختصاصات (جميعها) قد أصبحت موكولة (للدولة) لا فى شخص المحتسب ولا فى النطاق المخول لأعوانه من (العسس) وإنما للأجهزة المختصة فى نظام الدولة الحديثة .

فإذا ما أردنا استخلاصاً (موجزًا) لما احتوته تلك الإجمالية توقفنا عند نقاط ثلاث :

أولاهما : أن طبيعة دعوى (الحسبة) طبيعة (بشرية) لارتكاز مصدرها على أساس فكرى / فقهى لا اتصال بينه وبين الأساس الدينى (الموحى به) إلا من خلال تلقيفية نفعية اقتضتها ظروف الحكم فى ظل نظام الخلافة - (الدينى) .

ثانيتهما : أن تلك الدعوى (الحسبة) متصلة بنظام حكم - خلافة - منظومته قائمة على أساس أن الخليفة نائب عن صاحب الشرع - (الله) - ومن هذه النيابة يستمد ولايته (العامة) على جميع رعايا الدولة فى أمور دينهم وديارهم (مقدمة ابن خلدون - مشار إليه) . ويتجاوز نظام الدولة الحديثة لهذا الإطار (البدائى) الحاكم المتسلط على الناس باسم الدين أصبحت تلك الدعوى تاريخاً يضمه ذات القبر الذى احتوى رفات (بولة الخلافة) .

ثالثتهما : أنه بظهور الدولة الحديثة - الفارض نظامها فصل سلطاتها، والمستمد فيه الولاية على الناس من قانونها الأساسى - دستورها - لم يعد (الحاكم) ظلاً لله على الأرض، بل لم يعد صاحب النيابة عن

الجماعة، إذ أصبحت تلك النياية - بنص القانون - مسندة للنيابة العمومية في الدولة .

وحيث تأسس (الحق) المدعى به في الدعوى (المائلة) على مقولة إنه حق لله (١)، كما تأسست هذه المقولة أيضا على مقولة إن الإخلال به موقع ضرراً (بالجماعة) فإن تلك الدعوى لا تتصل برافعيها من ناحية - على أساسها كان الدفع بانعدام صفتهم - ومن ناحية أخرى يتصل الحق (المزعوم) فيها بمن أناط به القانون حماية المصلحة المبتغى حمايتها وهي النيابة العمومية. وللتوفيق بين (المتعارضتين) - انعدام صفة المدعى، واختصاص النيابة العمومية بالمصلحة فيما يتعلق بحماية الحق العام - وفق (القضاء) بين موقع المدعى في الدعوى (المسماة) بالحسبة والنيابة العمومية إذ اعتبر إقامة مثل هذه الدعاوى مجرد إبلاغ لصاحب الحق في مباشرة الدعوى، وهو إبلاغ لا يرتب خصومة بين المدعى والمدعى عليه ، إذ تبقى تلك الخصومة على اتصالها الطبيعي بصاحب الحق فيها وهي النيابة العمومية .

وتأصيلا لهذا النظر فيما أتيح للقضاء نظره من تلك الدعاوى كان قضاؤه :

أ - بأن النيابة العامة هي المنوطة (الآن) بطلب الحماية القضائية للمصلحة في دعوى الحسبة .

ب - وبأن يرد المدعى في تلك الدعوى ينتهى برفعها .

ج - وأنه - المدعى - لا يعتبر خصما للمدعى عليه .

د - ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته .

هـ - وأن المحكمة لا تتقيد في حكمها بطلباته .

(راجع استئناف إسكندرية ١٩٤٩/٢/٢٨ مشار إليه، نقض مدنى ١٩٧٥/١٢/٣١ مجموعة النقض/٢٦-١٧٨٦-٣٣١- وانظر هامش ص ٧٨- والى - الوسيط/مدنى)

فعلى هذا الأساس يضحى باطلا حضور المدعين للدعوى منذ أولى جلسات انعقادها، وأثراً لذلك فكافة ما ترتب على الحضور من دفاع ودفع وطلبات ضمنتها محاضر الجلسات، أو أبديت شفاهة أو مكتوبة فهو باطل بطلانا نطاقه النظام العام لتعلقه بما يتصل بالنظام القضائى الفارض هيمنته على الدعوى .

ثالثا : عن الدفع ببطلان الإجراءات المتعلقة بإدخال (الآزهر) وبطلان هذا الإدخال .

تنص المادة (١١٧ مرافعات) على أنه «للخصم أن يُدْخِل في الدعوى من كان يصح اختصاصه فيها عند رفعها، ويكون ذلك بالإجراءات المعتادة... إلخ .

والقاعدة العامة وفقا لنص تلك المادة أنه لا يجوز لأحد أطراف الخصومة أن يدخل فيها إلا من كان يمكن اختصاصه عند بدئها، أو .. فى الحالة الخاصة المنصوص عليها فى المادة (٢٦ من قانون الإثبات) التى أجازت اختصاص الغير لتقديم ورقة تحت يده مع مراعاة ما لتلك الحالة من

طبيعة مختلفة عن الأصل العام للمادة ١١٧ مرافعات . (راجع : والى - الوسيط / مدنى بند / ٢٠٩ ص ٣٨٢) .

وبما أن اختصاص الغير فى الدعوى هو فى طبيعته تكليف شخص خارج عن الخصومة بالدخول فيها فإن مشروعية هذا التكليف رهن بصدره ممن يملك الحق فيه، فإن صدر ممن لا حق له فلا سند له من القانون ومن ثم فهو باطل (راجع : الدناصورى - التعليق على قانون المرافعات - المادة (١١٧ - ص ٣٢٢) .

وحيث تصدر نص المادة المشار إليها (١١٧/م) ما عبر عنه المشرع بكلمة (للخصم) القاطعة الدلالة على أن (الحق) فى اختصاص الغير أو إدخاله نطاق الدعوى لا يكون إلا لأحد أطراف الخصومة أو لمن ترى المحكمة إدخاله دون طلب (والى / المرجع السابق ..)

ومن جانب أن الغرض إدخال خصم ثالث فى الدعوى مبتغاه ما حصره الفقه فى تأصيله لحق صاحب الإدخال قبالة المدخل فيما يلى :

(أ) الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية ...

(ب) وإما .. ليصير الحكم فى الدعوى الأصلية حجة عليه ...

(ج) أو .. الزامه بتقديم ما تحت يده من أوراق منتجة فى الدعوى الأصلية ...

فإن هذا المبتغى (التشريعى) ورامه أنه يشترط لاختصاص هذا (الغير) أن تتوافر فى حقه الشروط العامة لقبول الدعوى .. إضافة إلى اشتراط أن يكون جائزا اختصاصه عند رفعها (الدناصورى - مشار إليه) .

وحيث تقطع أوراق الدعوى الماثلة - قطع يقين - بالحقائق التالية :

الحقيقة الأولى: وبيانها مفصّل عنه (قضاء) ومستقر في عرف الفقه القانوني ووجدانه - تلك الحقيقة أن المدعين في الدعوى (المسماة) بدعوى الحسبة ليسوا خصوما للمدعى عليه فيها .

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) ١٩٤٩/٢/٢٨ .
مشار إليه)

الحقيقة الثانية: وأساسها نفس أساس الحقيقة الأولى، ومؤداها :
أن رافع دعوى الحسبة ينتهي دوره برفع الدعوى وتبعاً لذلك فليست له حقوق الخصم أو واجباته .
(الحكم السابق الإشارة إليه) .

الحقيقة الثالثة: وأساسها ما نص عليه القانون كشروط للشرعية في الاختصاص (الغير) باشتراطه توافر الشروط العامة لقبول الدعوى في حقّه - إضافة إلى شرط جواز اختصاصه عند رفع الدعوى، ومؤدى هذا الشرط وجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين (الغير) المدخل، وأن تكون طبيعة هذا الارتباط كاشفة عن أن حقيقة الإدخال أساسها أن يكون (المدخل) في مركز قانوني كان يتيح له أن يكون مدعياً أو مدعى عليه في الخصومة ذاتها منذ بدئها (والى - الوسيط ص / ٣٨٢ مشار إليه - أيضاً الدناصوري ص ٣٢٢ مشار إليه)

وراء الحقائق الثلاث يبرز الأساس القانوني للدفع المبدئى ببطلاق (إجراءات)، (إدخال) ، (الأزهر) استناداً على ما يلى :

(أ) أن طلب هذا الإدخال قد صدر ممن لا حق له فيه بالانحصار نطاق الخصومة في الدعوى على النيابة العمومية (كمدع) في مواجهة المدعى عليه كخصم لها .

(ب) وأنه بتقرير انتهاء دور المدعين في دعوى الحسبة برفعها يضحى باطلا مباشرتهم لتلك الدعوى ومن ثم (بطلان حضورهم) بجلساتها، وكأثر لذلك بطلان كافة دفعوعهم ودفاعهم وطلباتهم شفاهة كانت أو مكتوبة ومنها طلب الإدخال المدفوع ببطلانه .

(ج) ويضحى أثراً لذلك باطلا حضور الأزهر في شخص ممثله الحاضر عنه بجلسة ٤ / ١١ / ١٩٩٣ إذ انبنى هذا الحضور على إجراءات باطلة .

(د) كما أنه بإنزال القاعدة العامة لما نصت عليه المادة (١١٧) مرافعات) والتي مؤداها : إن إدخال الغير أو اختصاصه رهن بوجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وبين هذا الغير (والى / الوسيط ص ٢٨٢. مشار إليه) ، على المركز القانونى النابع من دور الأزهر المحدد نطاقه في قانونه، لا يعطى هذا الارتباط بين الأزهر والقضية المعروضة إذ لا شأن للأزهر - بنص قانونه - بدعوى تطلب التفريق بين زوج وزوجة على ادعاء بأن مدعيها قد (استخلصوا) من قراءة (فكرة) ردتته وأن لديهم من (أفتاهم) بأن وراء هذا الفكر ارتداد عن الدين يبيح له طلب التفريق، اللهم إلا إذا كان وراء هذا الإدخال ما يحتويه (القصد السيئ) الهادف إلى الزج بالمؤسسة الدينية/ الأزهر في مواجهة مع النظام العام للدولة تقويضاً لأسس البناء

فى (المتواجهتين) .. نارا يصطلى بها (الوطن) وتنهـار فى سـعيرها دعائمهـ .
وموطن (سوء) القصد أن المدعين فى تلك الدعوى على علم بانقطاع الصلة
بين الأزهر ودعواهم، أيضاً، فهم على علم بركيزة هذا الانقطاع من
القانون.. ورغم ذلك .. استباحوا المغالطة القانونية فى سبيل الهدف المبتغى
(أصلاً) من إقامتهم لتلك الدعوى .

رابعاً : عن الدفع بعدم جواز سماع الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية

إحالة إلى القسم الثانى من الدفاع - الدعوى من نطاقها المعرفى .

خامساً : عن الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق المؤسس عليه
إقامتها لقاعدة قانونية تحتويه وتسبغ حمايتها عليه . تداخلية :-

كشف المدعون عن طبيعة (الحق) القائمة عليه مزاعمهم فى الدعوى
المطروحة بتضمينهم صحيفتها ما نصه : فهى دعوى تدافع عن حق من
حقوق (الله) تعالى، وهى الحقوق التى يعود نفعها على الناس كافة لا على
أشخاص بأعينهم . (البند سادس - صحيفة الدعوى ص ٩) .

ودعوى - (كتك ١٠) تعج بعويل التكالى الذى غايته استدرار عطف
(العامة) - المغيبين بالخطاب الدينى (النفعى) المنسوب للإسلام زوراً،
الضائعين فى رحاب (فتاوى) فقهاء السلطة الجاثمين على صدر التاريخ منذ
ساعات الفصل فى الصراع بين على ومعاوية... دعوى كتك، ينادى

أصحابها بأن (الناس) قد ارتدوا وكفروا وفارقوا جماعة المسلمين دون سند يبيح لهم اقتراف هذا (الإثم) إلا .. بعض فتاوى أبناء الصلاح (المعاصرين) من أحفاد قتلة أبي حنيفة والسهري والجلال وحارقي كتب ابن رشد ، هي في حاجة منذ الوهلة الأولى لإطلاقتها (المقيدة) على أرض الواقع (المسلم المعاصر) إلى الدفع بها ثانية إلى مختبئها (الجدث) الذي سيقى إليه في أكفان منبتها الكئيب تحت ضغوط البدايات الأولى للاستنارة في الخطاب الدينى - تلك البدايات المتكالب عليها (الآن) تمزيقا لأوصالها بإضافتها (لدائرة المكاره) في وجدان المسلم الكفر والارتداد - ، فإن لم تفلح تلك الإضافة في (الزجر) ، فهناك (إضافة) أخرى وراعا (القتلة) - ممن أوقفت آليات تفكيرهم فانتقلوا إلى ساحة التغيب الكامل حيث تتراعى (صكوك الغفران) الممنوحة لهم (أبسطة) يعبرون بها إلى النعيم الأبدى - ينتظرون الإشارة ! .

وبالتنقيب عن الجذور استطلاعاً لركيزتى الإضافيتين - ما حاويتها المكاره، وما وراعا القتلة - تطل نفعيتان،

أولاهما :- محلية الجذور، عربية الهوية ، معينها ما يصب فيه (النفط) عائده حيث لا بقاء (لشيوخ) أباريه و (ملوك) أرصدته إلا من خلال (حاكمية) تدعى بأن الله هو (شارعها) لتتمكن من الرقاب استناداً إلى التأويلية (الفاسدة) للنص الكريم : إن الحكم إلا لله، يساندها فقهاء الدينار والدولار وصكوك المضاربة وشركات الأموال، أولئك الذين يرقلون في النعيم - يسكنون القصور ويركبون (الأشباح !) ويعالجون في بلاد (الكفرة !) ..

وثانيتها : عالمية الجنور (غريبة) المنبت، يفيذها (موروث) لا يرى فى الإسلام سوى (السيف والزناز والجزية) بما يفرضه تخيل هذا الشبح المخيف من استعداد وعدة ليس منهما فى مفهوم المعاصرة حربا صليبية جديدة - وإنما الذى منهما هو إعادة إعداد (المطبخ) الدولى - المالك أصحابه فعالية القرار- ليعمل بالكيات حديثة يتحكم فيها (ريموت) الإزاحة و(ريموت) الانهيار «الذاتى» اللذين (كبسلا) لنا الفكر السلفى فى تنظير جديد تناولناه طواعية لننتقل إلى نطاق مسيرة الورا متوقفين على نقطة (ثبات) أخذة الغوص فى هاوية المتروك دخولا فى نطاق الحتمية - التى لم يعد هناك من يجهلها (سوانا ا) - من يتوقف يموت !

وأساس المواجهة لما تضمنته تلك الدعوى من أسس (بناعيها) : الفكرى والقانونى) قائم على ركيزتين، أولاهما (معرفية) الإطار نحيل فى تناولها إلى القسم الثانى من هذا الدفاع لتتناول فيما يلى الدفع المطروح من خلال ما يصله بالدعوى من ناحية، وبالقانون من ناحية أخرى .

حماية القانون للمركز الواقعى - الحق الموضوعى - (من بوجود قاعدة قانونية تحميه .

ما دامت الدعوى وسيلة لحماية حق أو مركز قانونى، فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون (والى، الوسيط/مدنى بند ٣٣ ص ٦٩) هو المسمى بالحق الموضوعى فى الدعوى ، وهو حق لا تحميه الدعوى لطبيعته المجردة ، وإنما حمايتها له مستمدة من وجود قاعدة قانونية

تحمى مصلحة من يدعى الاعتداء على حقه، فإن لم يكن هناك وجود لمثل هذه القاعدة القانونية فلا ينشأ الحق في الدعوى (المرجع السابق ص ٧٠ مشار إليه).

أيضا فإن حماية هذا الحق عن طريق الدعوى رهن بثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة القانونية المجردة . وذلك يعنى وجود رابطتين ترتبط بهما الدعوى بالحق المطالب عن طريقها بحمايته، إحداهما تتصل بالقاعدة القانونية الحامية للمصلحة المدعاة، وثانيتها تتصل بالوقائع المستمد منها ما يوجب تحريك القاعدة القانونية الحامية .

فإذا ما تنازعت الرابطتان نطاق الأسبقية في دعوى كان السبق لما يتصل بالقاعدة القانونية الحامية، ذلك على أساس أن المسألة القانونية المجردة تعرض قبل المسألة الواقعية، لأنه إذا لم توجد القاعدة المدعاة فلا معنى لإثبات الوقائع التي تنطبق عليها هذه القاعدة (المرجع السابق ص ٧١).

ويتخلف الحق في الدعوى بما يتعلق بشروط نشأته أو انقضائه، فإذا كان من شروط النشأ أنه إذا تخلف الحق الموضوعى المطلوب حمايته بسبب عدم وجود قاعدة قانونية تحمى مصلحة من النوع الذى يتمسك المدعى بحمايته، أو .. إذا كان ظاهر الدعوى مفصحا بعدم وجود اعتداء على الحق الموضوعى، كما لو رفعت دائنية قبل حلول أجل الدين (المرجع السابق ص ٥٤٥) فإن إعلان الرغبة إلى المحكمة بعدم قبولها مؤد إلى امتناعها عن النظر فيه إذ يكفى ان يكشف ظاهر الدعوى عن تخلف الحق فيها لتحكم المحكمة بعدم قبولها .

وبتفحص الدعوى - موضوع هذا الدفاع - تلمسا لرابطتى حماية الحق المطالب عن طريق تلك الدعوى بحمايته مساكا (بالحق الموضوعى) من ناحية و (بالقاعدة الحامية) من ناحية أخرى ، تفاجئنا تلك الدعوى بأفصاح تقطع فيه بأن نطاق الحق الموضوعى فيها (معلوم) ، وهى بذلك قاطعة علينا طريق استطلاع القاعدة الحامية ، إذ لا يعرف (القانون) .. أيضا ولا (الدين) قواعد حامية للحقوق المسماة (بحقوق الله) إلا فيما جاء به (الفقه) الذى لم يقل أحد بأنه كان (وحيا) أو قول (نبي) بما لا يباعد بيننا وبين نقده، بل .. وحتى (رفضه)، لذلك سنتناول هذا الحق من جانبيه، الدينى ثم القانونى .

إشكالية طبيعة الحق فى النطاق الدينى

معيان ان لفضها

(أ) معيار طبيعة الوحدة الإدراكية .

الإدراك أداة اتصال الكائن الحى بما حوله، وفى الإنسان لا يقتصر الإدراك على اتصال الفرد بما حوله فقط، وإنما يمتد ليصبح وسيلة للاتصال بمكوناته الداخلى / عالم ذاته - فينفرد بذلك عن باقى الأحياء بقناة إدراكية داخلية يركز فيها الإدراك على وحدات إدراكية متصوره / مصنعة عقليا - ومؤدى ذلك أن الإنسان - ربما، يكون الكائن الوحيد القادر على إدراك ما حوله، والمستطيع إدراك ما بداخله .

على أن إدراك الإنسان للوسط / المحيط الخارجى - يفاير فى طبيعته إدراكه للمحتوى الذاتى من ناحيتين :

أولاهما: إن وحدات الإدراكية الوسطية / الإطار الخارجى - يمثلها واقع كائن، لذلك فهي وحدات إدراكية حقيقية لا محل لافتراضها أو تصورها، عكس الحال فى الإدراكية الذاتية المرتكزة على وحدات إدراكية تصورية قد تصدق إن صادفت لها نظيرا واقعيا وقد لا تصدق إن انعدم من الواقع هذا النظر .

ثانيتهما: وبما أن (مسار) الإدراكية يبدأ من نقطة الإثارة فى الوحدة المدركة لينتهى عند موطن إدراكها فى الدماغ البشرى (راجع : د / جمعة سيد يوسف - سيكولوجية اللغة - عالم المعرفة (١٤٥) ص ١٦٧) مارا بقناة إدراكية يحدد طبيعتها واتجاهها كنه المدرك ذاته، فإن الإدراكية فى نطاق المدرك الكائن إدراكية (حسية) تجرى عبر قنوات الحس المعروفة ، كان يدرك المرء ما يراه أو يسمعه أو يحسه .. الخ، ووراء ذلك أن مسار الإدراكية لمثل تلك المدركات الخارجى، وذلك عكس ما عليه الحال فى نطاق إدراك المتصور، إذ تقع الوحدة المدركة فى نطاق (تصور) داخل المحتوى الذاتى بما يستلزم لإدراكها قناة داخلية ذات طبيعة (نفسية) .

على أن أهم ما تعطيه طبيعة المقابلة بين الإدراكيين أن طبيعة الوحدة الإدراكية المحسوسة مفصح عنه بكيان قابل للتمحيص والاستقراء قطعاً للخلاف حوله، بينما طبيعة الوحدة الإدراكية (المتخيلة) عارية عما يمكن به نقل الإدراكية (بما هى عليه) من شخص لآخر - ذلك، لاختلاف آليات التصور من إنسان لإنسان، من ناحية ، ومن ناحية أخرى - على أساس من أن تلك التصورية (مفترضة) وليس لها على أرض الواقع نظير يمكن (حين الخلاف) المطابقة عليه .

وبما أن (حق الله) بطبيعته متصور «غيبى» عقائدى يرتكز على إدراكية نفسية يختلف حالها من شخص لآخر اتصالا بإيمانه بمعتقداته من ناحية، واتصالا بقدراته (العقلية) من ناحية أخرى، فقد تركت عقائد السماء (كلها) هذا الحق لله - لتحدد (العقيدة) نطاقه، ويتكفل صاحبه - جل جلاله - بحساب من يتعدى حدوده.. قال خالد بن الوليد للنبي : وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس فى قلبه، فأجابه النبي : إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم . (رواه البخارى - ابن كثير - البداية والنهاية - دار الفد العريى - م/ ٣ ع ٢٣ ص ١٣٦) .

على أنه لا يغير من هذا القول مقولة (الفقه) بأن (الحدود) قد اقترنت فى التاريخ الإسلامى بعقوبات (دنيوية) بينما الحق فيها (لله)، إذ لا تعرف شريعة الاسلام (حدا) لا يتصل فيه الحق بالناس سوى المزعومة (المفتراه) بحديث آحاد كذب الباحثون رواته من ناحية، وأثبتوا تعارضه القاطع مع كتاب الله من ناحية أخرى- (حد الردة)- (راجع : د / صبحى منصور - حد الردة ص ٦، ٥، ٢٠، ٢٢ .. أيضا، د / محمد الشافعى، لا وجود لحد الردة فى الإسلام - دراسة - الاحرار ١٥/ ١١/ ١٩٩٣ ص ١١، محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة - دار الشروق ط ١٣ ص ٢٨١) .

فإذا أضيف إلى ذلك أن (الله) - فى صحيح الشريعة - وهو صاحب الحق فى الحد - بالمنظور الفقهى - قد رفع عقوبة الحد عن التائب شرعا وقدرًا، فالتوبة تسقط الحد، وليس فى شرع الله ولا فى قدره عقوبة (ثابتة) البتة لما روى فى الصحيحين من حديث أنس قال : كنت عند النبي صلى الله

عليه وسلم، فجاء رجل قال : يا رسول الله، إنى أصبت حداً فأقمه على -
قال : ولم يسأله عنه فحضرت الصلاة فصلى مع النبى، فلما قضى النبى
الصلاة قام إليه الرجل فقال : يا رسول الله إنى أصبت حداً فأقم ما فى
كتاب الله، قال : أليس قد صليت معنا ؟ قال نعم . قال : فإن الله عز وجل
قد غفر ذنبك، ولم يقم عليه الحد الذى اعترف به (محمود شلتوت - الإسلام
عقيدة وشريعة ص ٢٠٠ مشار إليه).

كما إنه من الثابت أنه إذا توافرت ضرورة تمنع من إقامة الحد،
امتنعت إقامته، وقد فعل الرسول ذلك حين نهى عن قطع يد السارقين فى
الغزوات حتى لا يلتحقوا بالمشركين فمنع بذلك أمير الجند من إقامة الحدود
(محمد أبو زهرة - أصول الفقه - دار الفكر العربى ص ٢٧٠) وليس
معقولا، ولا فى نطاق التصور أن يكون (الحق) فى الحد (لله) وأن تكون
عقوبة هذا الحد موصولة بحق الله فيه ثم لا ينفذها النبى ويأمر بمنعها.
الذى فى نطاق التصور - هديا من تطبيق النبى للقاعدة أن الحق المتصل
بالله فى الحد - باعتبار جريمة الحد سلوكا قد نهى الشرع عنه - مرجعه
لله صاحبه يسقطه بالتوبة أو يغفره، أما حق الناس فهو من حق الناس
تنظيمه وتحميه قواعد التشريع الحاكمة لسلوكهم - حتى حين كان الرسول
هو المطبق لقواعد حماية السلوك فى جماعته (المسلمة) كان له الخيار أن
يأمر بتطبيق القاعدة أو بعدم تطبيقها، بما يقطع بأن هذا التطبيق كان
منصبا على علاقات يتصل فيها (الحق بالناس) وليس (بالله) الذى لا يملك
الرسول الأمر بعدم تطبيق ما يتصل بحقوقه .

وبخلاصة تلك المعيارية - الوحدة الإدراكية - أن ما يتصل فيه (الحق) بوحدة إدراكية طبيعتها، معطيات تخيلها / تصورها، وقناتها الإدراكية، موصول التصور بمعناه في العقل، لا يمكن إدراجه في نطاق ما يحكمه التشريع / الدين - قواعد وجزاء ، بعكس ما موصول إدراكيته علاقة صاحب الإدراكية بوجود، إذ يندرج تحت العلاقة تلك ما يتحكم في السلوك الفارض تدخل القاعدة القانونية الحامية إن اخترق هذا السلوك نطاقها .

(ب) معيار اتجاه العلاقة في الحق

الشرعية من نطاق الفقه أحكام، والأحكام بمنظور هذا الفقه هي : القواعد التي تنظم بها العلاقة بين المرء وخالقه، أو بين المرء ونظيره (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشرعية ص ٤٨١)، ووراء ذلك أن العلاقة تلك هي غاية الحكم الشرعي (في نطاق الشرعية :- الأحكام الشرعية ثمرة لعلم الفقه والأصول حيث ينظر علم الأصول إلى مصادر تلك الأحكام ومناهج التعرف عليها، بينما يتناولها علم الفقه من حيث استنباطها - راجع : محمد أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٣)، ومن واقع أن العلاقة تلك (محكومة) فوراً يقف (حق) ومن خلالها يشخص (عمل) يجسدها ويخضعها لما هي محكومة به من قواعد .

ولأن الأعمال هي (الأوعية) لتلك العلاقة، فضلاً عن أنها مظهرها القابل للإمساك به، فعن طريقها يمكن التعرف على (مسار) الحق من خلال قناة العلاقة المحركة له، فتضحى (طبيعة) العمل كاشفة عن العلاقة -

موضوع الحكم الشرعى - من ناحية، وعن اتجاه مسار الحق خلال تلك العلاقة من ناحية أخرى .

غير إن الفقه - الإسلامى - فى عنايته بتلك الأعمال لم يعط طبيعتها ما تستحقه من أهمية، إذ كل الأعمال فى نطاق ما يعنى به محكومة بالشرع/الدين - بينما أخرج العلاقة القائم عليها مدار العمل من نطاق بحثه فاختلطت فى منظوره أعمال «العقائد» بـ «أعمال المعاملات» ذلك رغم تقريره بأن حاوية الحق تضم إلى جانب (حق الله) حقاً (للناس) . راجع : محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة - ص ٢٨٨ وقارن - أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٥ مشار إليه . فبعد ذلك بين هذا الفقه وبين إدراك كنه العلاقة الدائر فى نطاقها الحق والكاشفة عن اتجاه مساره .

وتظهر أهمية الكشف عن تلك العلاقة فيما تعطيه طبيعتها من تغاير طبيعة أعمال (العبادة) الدائرة فى نطاق الحق الشرعى - الذى هو لله - عن أعمال (التعامل) الدائرة فى نطاق الوجود الإنسانى المتجه فيها الحق إلى الناس من جانبين :

أولهما: أن طبيعة العمل (العبادى) كاشفة عن علاقة مستورة (الكنه) ينفصل فيها الجوهر عن المظهر بحيث لا يؤدى السلوك المفرغ فيه العمل إلى تلازمية بين الجوهر والمظهر، فقد تؤدى الصلاة فيكشف (سلوك) أدائها (العمل العبادى) عن المظهر بينما تظل حقيقة الجوهر مستورة، إذ لا يكشف أداء الصلاة بذاته عن حقيقة (إيمان) المصلى بها .

وراء ذلك أن العلاقة - وهى النطاق الكاشف عن مسار الحق - غير مفسح عن (حقيقتها) بالسلوك (الكاشف) فيما فيه الحق لله من أعمال

العبادة بما لا يمكن معه إمساك هذا الحق وضبطه لتشريع القاعدة الحامية له .

وثانيهما: أن قواعد التشريع (إسلاميا كان أو غير إسلامي) ما وضعت إلا لتنظيم السلوك الانساني القائم فيه الحق على علاقة ظاهرة يمكن إيقاع القاعدة الحامية للحق عليها، وليس معنى أن الدين إذ يأمر بإفراغ السلوك (كله) في نطاق من مكارمه الأخلاقية المثالية أنه يبتغى بذلك ضبط هذا السلوك بقواعد مستمدة منه، ذلك لأن مرجوع هذا الأمر الديني ليس إلا التعريف بالإطار (العلائقي) في غايته المثلى .

وحيث تقع (الردة) - الاعتقاد وليس الحد - في النطاق «العقائدي» متصلة بحق هو (لله) فإنها من واقع نطاقها، ومن واقع طبيعة الحق المتصلة به تدور في إطار ما حجه صاحب الحق فيها عن التناول مختصا به (ذاته) قاطعا على من يريد اقتحام الدائرة (الممنوعة) طريقه حتى ولو كان (نبيه) الكريم : أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (محمود شلتوت - الإسلام عقيدة ... ص ٢٨١ مشار إليه) .

فإذا ما أنزلت القاعدة - حيث لا يوجد نص لا توجد دعوى - على النطاق المطروح من خلاله الدعوى الماثلة انزاحت تلك الدعوى إلى حيز عدم الالتفات إليها باعتبارها حاوية (معدوم) ليس في القانون ما يبيع تناوله، إذ يخلو - القانون - على نطاقيه (العام) وما يتصل (بمسائل الأحوال الشخصية) من نص فارض حمايته - قانوناً أو شرعاً - على ما يسمى

بحقوق (الله) المتصل بها الحق المطالب بحمايته فى مطروحة الدعوى
الكاذبة .

تذارية ..

فى نطاق المقارنة بين (الأحكام الشرعية) فى الفقه (الدينى) وبين
(علم) القانون .. إحالة إلى الجزء الثانى من هذا الدفاع .

سادسا: فى موضوع الدعوى برفضها .

إذا كان من شرائط وجود الدعوى : ثبوت وقائع معينة تنطبق عليها
القاعدة الحامية فإن ثبوت الوقائع فى حد ذاته ليس باعثا على تحريك قاعدة
الحماية المطالب بتطبيقها ، وإنما يستلزم هذا التحريك أن يواكب (ثبوت)
الوقائع تلك ما يضمنها اعتداء على الحق المطالب بحمايته .

وعلى هذا الأساس سنتناول الدعوى المطروحة باثنين استعراض
وقائعها (الكاذبة) حصرا لها فى (عموميات) خُطَّ على أساسها نسقها
العام، وذلك من واقع محتوى الصحيفة وبذات ترتيب الوقائع فى منهج
العرض المدعى ؛ فالدعوى - تسع صفحات - قائمة على ادعاء بثبوت (أربع
وقائع) فى حق المدعى عليه الأول أفاضت فى تفصيلها (البند) الأربعة الأول
لتكون أساس القاعدة فيما تم بناء البند الخامس عليه ليعقب ذلك بيان هوية
الدعوى وما ترمى إليه .

وما دما قد بدأنا بالحديث عن (الوقائع) موضحين أن عين القاعدة
القانونية الحامية للحق لا تنتظر إلى تلك الوقائع من زاوية (الكون / الثبوت)

بقدر ما تنتظر إليها من زاوية الاعتداء على حق ، لذلك سنتناول الوقائع الأربع الموصول عليها في الدعوى والحاوية لبناء نسقها العام من جانب ثبوتها من ناحية، ومن جانب ما يصلها بالحق المدعى بالاعتداء عليه والمطالب بحمايته من ناحية أخرى .

دلائل الفساد فيما تأسس عليه البند «أولاً»

بصحيفة الدعوى

تناول البند الأول من صحيفة الدعوى مؤلفاً للمدعى عليه عنوانه «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» فعرف بالكتاب في (سطر ونصف) لينتقل من هذا التعريف (المخل) إلى كتاب آخر يعارض فيه (مؤلفه) صاحب الكتاب - المطعون في دينه - المدعى عليه .. وبالرغم من أن استطلاع البدايات كاف بطبيعته - دون حاجة لإضافة إليه - لمقت تلك الدعوى وكراهيتها ، فإنه بالإضافة لذلك يكشف عن وجه الزور فيها إفصاحاً عن الغرض المبيت من ورائها . فالبدايات تلك، قاطعة الدلالة على أن المطروحة ليست (دعوى) وإنما هي (قميئ) ألْبَسَ لباس التقاضى، مقتناً (بمظهر الدعوى) لغرض في نفس يعقوب أصبح الإفصاح عنه تزييداً، إذ الكافة على دراية به .

وللإيضاح - في بساطة - فالدعوى تطعن المدعى عليه في دينه، تتهمه صراحة وعلناً وعلى نطاق الكافة - ليس في مصر وحدها، بل في

جميع بلدان العالم شرقاً وغرباً - بأنه قد ارتد عن دينه، وفارق ملة أبويه خارجاً عن جماعة المسلمين، عاقاً للإسلام متمرداً عليه بما يبيع (جز) رأسه الفاسد، فإن لم يكن (جز) الرؤوس مستطاع - فى نطاق الحاضر - لهيمنة الدولة (العلمانية) ربيبة الشيطان فلا أقل - على نطاق الحاضر أيضاً - من إلباسه (زئار) مخالفة الملة والطواف به فى الأسواق يتقدمه قارع الطبل ومنادى (الوالى) بينما يحيط به السابلة يقرعونه (...) ويصقون عليه فى رحابات إطلالات (الجوارى) من منمنمات التشريعات على الجانبين .

أسفاً، فليست تلك من صفحات ما سطره الجبرتى وصفا (لتجريسة) جرت فى قاهرة المعز أو حارة الإخشيد أو قطائع الممالك وهم صنوف ومن كل فج، وإنما هى حقيقة تعيشها قاهرة القرن الحادى والعشرين، و (ينعم) بالتجريسة فيها أستاذ جامعى كل ما جناه أنه قرع ناقوس الإفاقة - وفى ضميره، أرض تبور، وأمة تحتضر .

وراء التجريسة تلك - ربما وراء الرأس الذى أينع وحان فى (المستور) بالدعوى قطافه - أن ذاك المطلوب رأسه قد تجرأ فأعمل عقله فاستبانت له أسباب (العلة) التى خلفت توارثها أن أصبحت (خلايا) أجسادنا حاملة لصفاتها - ورثناها وسنورثها - إن لم يكن فى المتاح أن نملك يوماً أداة استئصالها - نيتكرها، أو تعطى لنا ...

(تجرأ) المدعى عليه - تاركاً لعقله أن يعمل - فأمسك بفكر (الشافعى) - الذى لم يدع أن وحيا كان يخاطبه، أو أن السماء كانت على صلة به - معيدا قراءته بأسلوب علمى تخطى عصر (الرجانية) فى الإمساك بمستور الدلالة فى النص ليقول لنا باختصار - منا - بأن

الشافعى لم يكن « وسطياً » بين فقهاء الرأى وفقهاء النقل، وإنما كان (منحازاً) - ربما دون أن يدري - للقرشية العربية التى ينتسب إليها، عارضاً أدلة هذا الانحياز فى تأصيل علمى لا شأن له بدين، ولا علاقة له بدنيا .

و (فاجعة) الأثافى - ليس هناك خطأ - كامنة فى (هزل) التلغيفية المعنونة (أولاً) فى صحيفة الدعوى، وموطن هذا الهزل أن المدعين (يكفرون) المدعى عليه (لرأى قال به) فى مؤلف أصدره مستدلين على كفره (برأى آخر) قاله من لم يرق له الرأى المخالف !

تصدر أسانيد التكفير فى البند (أولاً) عبارة : وقد أعد الأستاذ الدكتور ... (تقريراً) - كذا - عن هذا الكتاب ذكر فى مستهله أنه يمكن (تلخيص) محتواه فى أمرين .. الخ ..

نحن إذن حيال (تقرير) يحتوى (تلخيصاً) يحتوى تكفيراً ... إلخ المتتالية المعروفة، وكأنى بأصحاب الدعوى قد ظنوا أن (الكل) قد فقد عقله فاستباحوا الساحة يهيلون عليها نثار التلخيص (المسلم) للتفصيل (الكافر) على غير إدراكية بالبدئية القائلة : تلخيص الخطاب خطاب آخر !

ودون الدخول فى تفاصيل أجزاء التلخيص المساقة تدليلاً على كفر المدعى عليه - إجلالاً لساحة العرض، وإحساساً ببقية الوقت ! - فما احتوته تلك التفاصيل قاطع الدلالة على أن وراعاها ، إما من أساء فهم النص وإما من لم يفهمه ..

فالتحرر من (سلطة النص) ليس هو (التحرر من النص) إذ النص

فى حد (ذاته) ساكن لا سلطة ولا سلطان له وهو بذلك يستمد سلطته أو (سلطانه) من خلال تفاعله مع بيئته .

وتفاعل النص مع قارئه أو الموجه إليه يخضع لعدد من العوامل، منها ما هو ذاتى ومنها ما هو خارجى، منها ما يتصل بفهم المعنى ومنها ما يتصل باللغة المعبرة عن المعنى. على أن وراء ذلك كله يوجد الإطار الفكرى العام العامل فى نطاقه النص بما يحتويه من نماذج إرشادية وقطيعات بين المراحل / إبستمولوجية - بما مؤداه أن سلطة النص ما هى إلا (مضاف بشرى إلى النص) ، فالنص - فى الكتاب أو السنة - واجب القداسة، ومضاف النص فيهما - سلطة - لا قداسة له إذ هو إنسانى النشأة متغير الطبيعة .

فإذا ما كان (الشافعى) قد كرس فكره لإلباس النصوص سلطانها - (سلطتها) - من خلال منظور لا يرى النص سلطانا الا فيما أضافته إليه (قريش) بما وراعا من بيئة، وفهم لغة، وثقافة ينحصر إطارها فيما احتواه مكانها من مكة - ناهيك عن منعزل الجزيرة بما يعج به من خيال وتواتر أساطير - فإنما يكون بذلك قد (جمد) سلطان النص على أعتاب (القرشية) حائلا بينه وبين خطاب جديد - متجدد - تفرضه طبيعة التنامى فى المعرفة، نجتاز به - نحن المسلمين - إلى المستقبل نون استجداء من أحد !

تلك خلاصة - مقصرة - لما قاله نصر أبو زيد فى كتابه، ولو أن المتاح كافٍ لأوردنا بيانا وافيا لمحتوى مؤلفه المطعون عليه بالكفر - فربما توارت بعض الوجوه إن هى أدركت صحيح موقعها، أفهل يعيد الطاعنون القراءة، وقلوبهم خالية من الغل ! .

بقيت إضافة تتعلق بالجزئية (ج) من البند (أولا) تلك التي تنكر فيها الدعوى على المدعى عليه ما قاله ردا على حديث الشافعى عن الدلالة فى النص مخطئا له منظوره إلى الكتاب الكريم حين حاول فى تلفية ظاهرة التدليل على أن كتاب الله يحتوى حلولا لكل المشاكل أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع (ص ٤ - صحيفة الدعوى) إذ ترى (الدعوى) أن فى تخطئة (منظور الشافعى) كفر، على سند من أن الصحيح هو ما قال به الشافعى بدليل يسوقه المدعون من كتاب الله فى الآيتين الكريمتين : ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (النحل ٨٩) (اليوم أكملت لكم دينكم) .. الخ.

وفى سبيل رد تلك المغلوطة ، فتلك (دعوة) نوجهها لأصحاب هذا الفكر بإعادة قراءة الآيات قرينة بأسباب نزولها من ناحية، ومن ناحية أخرى بإعادة (رصد) الدلالة فى الجملة الباسطة سلطان دلالتها على البيان فى الآية ونصها : وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - للوقوف على حقيقة أن المراد بكلمة (تبيانا لك شيء) على اتصال بما محله الهدى والرحمة بما نطاقه (العقيدة) بعيدا عن (أبحاث الفضاء) و (هندسة الوراثة) اللتين لم يتنزل كتاب الله لبيانهما ! .

(مفهوم النص)

بين (السليم) و (السقيم)

عابرة ..

ليس فى الزمن الردىء وحده تكثر (الغوغائية) ، وليس فى الأميين وحدهم يكثر (الجهلاء) .

مفتتح ..

قرأت يوما : وبما أنه ليس متاحا، أو فى نطاق المتصور، أن يقف الإنسان يوما خارج (الكون) لإدراكه من نقطة خارجة عنه، كذلك فمن غير المعقول أن يسعى الإنسان للوقوف على حركة هذا الكون من خلال (علاقة) بينه وبين كون (آخر) ليس فى المتاح الآننى المعرفى تصور لوجوده، فليست هناك وسيلة لاقتحام هذا (الغموض) إلا بمحاولة الوقوف على مكوناته.. فمن هو على علم (بطبيعة) الشيء ليس فى حاجة إلى إدراكه (حسيا) كى يستطيع تفسيره (توماس كون - بنية الثورات العلمية - ترجمة شوقى جلال - عالم المعرفة - ١٦٨ ص / ٢٧١) .

وتعجبت (حين فكرت ا)) فى الكيفية التى يحتفظ شريط السيليلوز الممغنط (بالصوت) المسجل عليه متسائلا أياكون الصوت المسجل على (شريط الكاسيت) هو بذاته الصوت / اللفظ الخارج من بين الشفتين (طبيعة) و(كنها) ؟

ودخلت نطاق (الذهول) حين عرفت بأن (صفات) الكائن الحى - من طول وعرض ولون وشعر وأحداق، بل وصحة ومرض الخ ما يميزه عن غيره - (مكتوبة) على (شريط مجهرى) تحتفظ به (الخلايا) فى جسده (ا) ، وكان مبعث الدهول أنى طفت أتصور الكيفية (المكتوبة) بها تلك الصفات على الشريط (اللامرئى) مستبعدا عن التصور أن يكون (لون بشرة الزنجى) قد احتواه (شريطه الشفرى) على هيئة (نقطة سوداء)، إذ كيف يكون الحال هو ذلك فى احتوائية الشريط (اللولبى) حين يتعلق الأمر بطول (الكائن) أو (موروثه من الأمراض)، أ يكتب على الشريط (مثلا) : طويل، ويصيبه فى سن

الستين (فالج)، وهل تتعدد (لغات الكتابة ١) على شريط الشفرة بتعدد أماكن (إقامة) الكائن، فهذا شريط شفرة مكتوب بالعربية لأن صاحبه عربى، وذاك (ذاك) فرنسى .. إيطالى الخ ما على الأرض من أجناس ؟

فلما استطلعت الامر من (متخصص) توقف رأسى عن (الدوار) إذ أدركت أن وراء ما كنت أقيم به (العلاقة) بين (كون وكون آخر) من نقطة خارجة عن الكونين مستقرها فى الرأس (الجاهل ١) الذى قصر عن إدراكية (التفاير) بين ما بينهما العلاقة، فلما قرأت كتاب الدكتور نصر - المدعى عليه - (مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن) أشفت على صاحبه غاية الإشفاق .. إذ كيف تصور وهو يضع كتابه أن الأرض قد خلت من جهلائها، بل كيف طاوعته نفسه أن يخاطب بلغة (الحاضر) عقولا تعيش فى (قبور) الماضى، تأبى أن تُسمى (الأسطورة) بالأسطورة ١ ، إذ كيف (تنهار) دعائم الحلم السندسى المخلّق بالأسطورة فى رحابه دون رد فعل ؟

(أ) نعم : تصور أن اللوح المحفوظ يحتوى (كتاب الله) بذات (طبيعته البشرية) أسطورة .

فالوجود الإلهى فى نطاق (مطلق) لا مجال فيه (لأبعاد) المحصور من (مكان وزمان وهيئة)، فالله - جل جلاله - إن استوى، فهو وحده الذى يعرف كنه هذا الاستواء (لوجوده هو الآخر فى نطاق المطلق)، وإن قال (على العرش) فطبيعة هذا العرش هى الأخرى مطلقة لا يحتوئها استيعاب كائن ليس من إمكانياته تصور المطلق أو إدراكه والخطاب فى النص الكريم (استوى على العرش) شفرى (لكنه) يحتوى على دالتين، إحداهما : متصلة

(بالمطلق) فى كنه الخطاب، وتلك بعيدة عن التناول محجوبة عن (التصور) إذ لا يحتوى المطلق أبعاداً (فوقية) أو (تحتية)، (محمولة) أو (محاطة)، وثانيتها : متصلة بالمخاطب البشرى تحليقا به فى نطاق أقصى التصورية (العظمة) و (التفرد) و (الامتلاك) إبعادا لهذا (المخاطب البشرى) عن نطاق المحجوب عنه من ناحية، ووصلا له بهذا النطاق فى حدود بشريته من ناحية أخرى ..

غير أن السلف - بعض فقهاء الكلام - حين أضناهم الجهد فى الوصول إلى المستحيل (اختراق المطلق) حاولوا (تصوره) فى نطاق محصور الزمان والمكان والهيئة، فاكتظ (التراث) - ليس التراث من الدين - بتصور (العرش) على هيئة (كرسى)، كذلك بتصور (الحمل) و (الثمانية) على أبعاد مكانية تحتوى المعبود وتحدد مكانه، فاستقامت فى الذاكرة (أسطورة) هى (الكفر) بعينه. وتلك هى ما حاول (الدكتور نمير) إمساكها والتنبيه على خطورة بقائها فى (الخطاب الدينى) ...

(ب) أيضا .. (نعم)، فالقرآن المفرغ فى الوجود الإنسانى على (كنهه) يفاير كنهه فى اللوح المحفوظ، فهو (هو) فى نطاق (المحصور) وهو (ليس هو أ) فى نطاق المطلق .

فإن تطاول الظن إلى الاعتقاد بأن تلك تناقضية، فأساس ذاك تصور الإدراكية، ولعل فى التمثيل بالفارق بين (كنهه) الصوت فى الطبيعة و (كنهه) على شريط الكاسيت الحامل له، كذلك - صفات الكائن متمثلة فى وجوده إذ هى على طبيعة تفاير (رموزها) على الشريط الشفرى - فتلك هى تلك، غير أنها فى نطاق (الماءراء) ليست هى .. أنتقلون رجلا أن يقول ربى الله ! ...

فإذا ما كان هذا هو (الفكر) المؤسس عليه أن صاحبه قد كفر بالله وارتد ١، أفهل يكون وراء ذلك سوى سؤال طرحه (لوجه الله) : من الذى قد كفر ؟

(ج) وفيما يتعلق بالبند (ثالثا) من صحيفة الدعوى، فإحجام المدعى عليه (عن الرد) على (قاذفيه) وراءه أنه يعيش (حضارة عصره) - من ناحية، و .. (أنه) بُعدُ بُد الفارق بين (مكانته) و (مكان) من يطلبون الرد ١ من ناحية أخرى .

بعد كفاح مرير، وجهود مضنية، اكتشف (علماء) الأنثروبولوجيا : أن الناس يتصرفون فى إطار (ثقافتهم) الخاصة، وأن العملية التى يصنع به الناس (طبائعهم) على صلة وثيقة بالأدوات التى يشكلونها لصياغة عوالمهم (كافين رايلي - تاريخ الحضارة - ترجمة د / عبد الوهاب المسيرى - عالم المعرفة - ٩٠ - ص ٤٣) .

وحيث يقع (النقص الوجدانى) - المقدرة على أن تضع نفسك فى موضع الآخرين - فى نطاق ما يعطيه (فهم) المرء، و (استيعابه) للمشكلة المجابهة (المرجع السابق ص ٨٠) فإن الأكثر فهما أقدر استيعابا من ناحية، ومن ناحية أخرى - فهو وثيق الصلة بأدوات ما شُكِّلُ (عالمه)، على إدراية بما تشكلت عليه (المشكلة المجابهة) من أدوات - بما يقيم فى نفسه (ميزانا) بين ما عليه (ذاته) وما عليه (الذات) فى المشكلة المجابهة فيعطيه هذا الميزان (معيارية) : أن يتصدى ... أو أن (يهمل) .

وحيث تفصح المعيارية - التصدى أو الترك إهمالا للمتروك وعدم

اكثر اثار به - عن النهج الواجب اتباعه فى ساحة المقابلة بين الفكر (الموصوم) والفكر (الواهم) - ناهيك عن طبيعة الوصمة أو مكانها من الصحيح واللا صحيح - فإن فى إهمال الرد (المطالب به) أبلغ ما فى الخطاب من رد على المطالبة تلك .

(د) ولن لا يعرف مكانة (الردة) فى حاوية ما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقه - البند رابعا من صحيفة الدعوى - فإجماع القضاء على غير ما أشارت إليه الصحيفة، وما قال به (فقاؤها) لا تعد به الأحكام خارجة به عن نطاق الدليل (الشرعى) .

فناطق (ما استقرت عليه الأحكام فى موضوع الردة) تأصل (قاعدياً) فى رحاب محكمة النقض بقضائها بأن «الردة من أمور ما يتصل بالعقيدة الدينية التى تبنى الأحكام فيها على (الإقرار بظاهر اللسان) ولا يجوز لقاضى الدعوى أن (يبحث) فى (بواعثها) و (بواعيها)» .

- نقض ٢١ / ٤ / ١٩٦٥ - ١٦ - ٨٠ - ٤٩٦ - مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض - أحمد سمير أبو شادى القاعدة رقم (١٤٩) ص ٨٦ .

ونطاق الفقه مزيج عن ساحته عالم (المفنى) و (الشرح الكبير) و (ما قال به عبد القادر عوده) إذ يتأسس بناء المنتهى إليه فى تلك (المستبعدات وغيرها كثير) على القاعدة (الكاذبة) النفعية المسماة بـ (إجماع المسلمين) حيث لا يعرف تاريخ الإسلام الحق (إجماعاً للمسلمين) منذ البدايات - وحتى فى رحاب اجتماع السقيفة لتولية أبى بكر الخلافة - (ملحوظة) إذ

كان ما بعد (حتى) صادمًا ، فلإلفاقة يرجى بمن أصابته (الصدمة) الرجوع إلى (سليمان الطماوى - نظام الحكم والإدارة فى الإسلام، دار الفكر العربى ص ٤١٢) وليقرأ النص المأورد نقلًا عن مصدره الصحيح :

هنا لم يستطع عمر أن يمسك عن الكلام، فوقف قائلاً : «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن ، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم، وولى أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى الحجة الظاهرة والسلطان المبين . من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدلل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط فى هلكة ؟ »

فقام (الحياب) يرد عليه قائلاً :

يا معشر الأنصار، أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصبيكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتهموه (فاجلوهم عن هذه البلاد) وتولوا عليهم هذا الأمر ... فإن (باسياقكم) دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين.. أنا جزيلا المحكك، وعذيقها المرجب، أما والله إن شئتم لنعيدها جذعة !

قال عمر :

إنن يقتلك الله، فأجاب الحياب بل إياك يقتل، فانتضى الحياب سيفه فضرب عمر يده فسقط السيف فأخذه عمر ثم وثب على سعد بن عبادة . أ . هـ .

وإذا كان التاريخ يتحدث بأن بنى هاشم وأنصارهم تردوا فى البيعة

قائلين : الولاية لعلی، حيث اجتمع سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري،
والمقداد، وعمار، والعباس، وابن العباس قائلين للناس : طبقوا الحكم الالهي
وأمر رسول الله فالولاية لعلی (راجع - محمد منظور نعماني - الثورة
الإيرانية في ميزان الإسلام - عبير للكتاب - القاهرة ص ٥٠) فاندفع
الناس إلى عائشة يسألونها - ما ورد في الصحيحين من حديث عبد الله
ابن عون عن إبراهيم التيمي عن الأسود قال : قيل لعائشة إنهم يقولون إن
الرسول أوصى إلى علی، فقالت : بم أوصى إلى علی ؟ لقد دعا بطست ليبول
فيها وأنا مسندته إلى صدری فانحنى فمات وما شعرت، فيم يقول هؤلاء إنه
أوصى إلى علی ؟ . (راجع - ابن كثير - البداية والنهاية - المجلد الثالث
ص ٣١٩ - دار الفد العربي العدد ٢٥) .

فأين كان (الإجماع) آنئذ - والبدايات هي مشغول الساحة - حيث
الجسد الكريم لرسول الله ما زال علی فراشه لم يوار التراب بعد !

فإذا ما جاء المدعون الآن يؤسسون لحكم شرعي علی سند من (فقه)
يعتد بمزعومة (الإجماع) كمصدر من مصادر الشريعة (في إنكار حجية
الإجماع - راجع : محمود شلتوت - الإسلام شريعة وعقيدة ص ٦٧ مشار
إليه، أيضا : الطيب النجار - تيسير الوصول إلى عالم الأصول - دراسات
مقررة بكلية أصول الدين بالأزهر ص ٨٤، أيضا : محمد أبوزهرة - أصول
الفقه ص ١٨٧ مشار إليه، أيضا : محمد رشيد رضا - شرح المنار، ج ١٣
ص ٤١) . أفهل يسمع لهم ، أو أن يعتد (بفقههم) المؤسس عليه دعواهم ؟

(هـ) والنتيجة المثارة في البند (خامسا من الصحيفة) أساسها

فاسد وموطن الفساد فى (بنائية) هذا البند أنه يرتب نتيجة لما لا أساس له
اذ يخلص إلى ما انتهى إليه دون العروج على ما بنى عليه، فإن كانت الردة
سببا من اسباب الفرقة الزوجية فشرائط التفريق للردة هى ثبوت الردة أولا
ثبوتا يقينا لا يتعدى فيه القانون - أيضا ولا الدين - بما تحصل عن نبش
الصدر وقراءة الأفكار (١) (راجع - نقض ٢١/٤/١٩٦٥ - مجموعة
القواعد القانونية - مشار إليه) .

كذلك فما أشار إليه هذا البند من أحكام ارتكن إليها فى بنائته على
انقطاع عن ساحة المعروض (بالدعوى الماثلة)، إذ الأحكام تلك - جميعها -
قد صدرت فى دعاوى أفصح المدعى عليهم فيها بالردة بأنهم خارجون عن
الإسلام - إما لأنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام بديلا عن دينهم الأصل ثم
عادوا الى ما انخلعوا عنه بإسلامهم، وإما لأنهم غادروا إلى ديار أخرى
فاعتنقوا جنسيتها وملة أهلها تاركين إسلامهم على مرافق شيطان المغادرة،
وعلى من يريد اليقين فى ذلك أن يرجع لتلك الأحكام ليقف عن المغالطة التى
استولد منها المدعون ما انتهوا إليه . فمن ذلك، ولكل هذه الأسباب، فالدعوى
فى نطاق موضوعها عارية عن أساسها، حرية بالرفض فى كافة ما بنت عليه
وما انبت إليه .

استدراكية، واعتذار

كنا - حين وضعنا الأساس لهذا الدفاع - قد خططنا لتناول الدعوى
من جانبين : قانونى، ومعرفى فتناولنا الجانب الاول فيما انتهينا إليه على

أمل بأنّ في الوقت ما يتسع لتناول الجانب الثاني غير أن ظروفًا قهرية
استفرتت من الوقت ما كان مخصصا لهذا الجانب فجاء الدفاع خاليًا منه..
لذلك أكرر الاعتذار .

محامي المدعى عليهما

رشاد سلام

(٦)

من اتحاد المحامين السوريين

تحية طيبة

وبعد فإننا نحن المحامين الموقعين أدناه من القطر العربى السورى والذين يتابعون أنباء المحاكمة فى الدعوى الغريبة المقامة من بعض المحامين باسم الدين ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد واتهامه بالردة، يسرنا أن نبعث عن طريق مجلتكم^(١) بكتابنا هذا الى المحكمة النازرة فى الدعوى والى الراى العام كإعلان موقف ورأى فى إجراء خطير أساء ويسىء إلى أمتنا وبيننا، ويحملهما وزر اتجاه ظلامى تخلصت منه البشرية فى العصر الحديث، واستنكره الإسلام منذ بزوغ رسالته ومنذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة .

إن الرسول العربى رسول المحبة والسلام قد بلغ بإمانة وصدق رسالة ربه ليقول لكل الناس « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل». وليؤكد للجميع أنه « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى» وأنه «لو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» و «قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء

(١) أرسل الخطاب إلى مجلة « روزاليوسف » التى نشرت خبر عنه أو أرسلت نسخة من الخطاب للمؤلف .

فليكفر بغير ذلك كثير من الآيات الكريمة التي ضمن فيها «رب الناس، ملك الناس، إله الناس» لكل إنسان بمحض مشيئته واختياره، وعلى قدر عقله، أن يؤمن أو يكفر، وقال للكافرين : لكم دينكم ولي دين .. وبهذا كان الوحي صريحاً واضحاً في التأكيد على حرية الإنسان في الاعتقاد والإيمان ... وبهذا لا يجوز لأحد أن يفرض آراء على غيره بالارهاب والتهديد بالقتل ... ومنع الاعتداء على حرية الانسان مهما كان معتقده بشرط أن لا يكون هو من المعتدين ...

إن هذه الرسالة السماوية الإسلامية البليغة تتفق تماماً مع ما وصلت إليه البشرية، بعد أكثر من ألف ومائتي سنة من تبليغ محمد (صلى الله عليه وسلم) لها ، بما أسمته إعلانات حقوق الإنسان وما أصبح شرعة للأمم المتحدة وشعاراً عالمياً مع نهاية هذا القرن العشرين ...

ذلك هو الإسلام الذي ينطق به القرآن الكريم في مجمل أحكامه التي كرم فيها الإنسان وحفظ له حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير، دون وصاية من كهنوت ولا رقابة من إنسان آخر، وفي ذلك كان سمو الإسلام وكانت عظمة رسالته التي خاطبت عقول الناس جميعاً مفترضة بهم فهم الرسالة دون حاجة لسلطة مشايخ، أو كهنوت متعصب يقيم مقاييس وموازين تحدد أوصافاً جاهزة للكفر، ومحاكمات تفتيشية يفصلونها ويعدونها بحسب مقاسات أفهامهم للمقدس التي لا يقبلون فيها حواراً ولا نقاشاً، ويعتبرون المعرفة والعلم حكراً عليهم، رغم صراحة النصوص بحق كل إنسان في الاجتهاد وفي الإيمان وحرية الاعتقاد ...

إنه في الوقت الذي كان ينبغي فيه على العرب والمسلمين في جميع

أقطارهم أن يستهدوا بنصوص القرآن المشار إليها للتأكيد على حقوق الإنسان المطروحة كشعار عالمي مع نهاية هذا القرن العشرين، الذي توصلت فيه البشرية إلى اعتبار أن من أهم هذه الحقوق، حرية الإنسان في الضمير والمعتقد . وإنه في الوقت الذي كان ينبغي فيه على رجال الفكر، وعلى رجال الدين المخلصين له أنه يهتدوا بأحكام القرآن وأن يعملوا من خلال ذلك، على إزالة تلك الصورة الدموية البشعة التي يعرضها أشخاص نصبوا أنفسهم بأنفسهم أوصياء وكهنة وقضاة محاكم تفتيش تحت نريفة الدفاع عن الإسلام، الإسلام الذي كان أول من حارب هؤلاء ... إنهم بكل أسف، بمواقفهم هذه جعلوا من هذا الدين العظيم عرضة لانتقاد عالمي أخذ من أقوال وتصرفات هؤلاء المتعصبين، أن الإسلام دين دموي لا يصلح لهداية الإنسان بأكثر مما يصلح لقتل الناس، وأنه دين السيف والقتل والدماء، وليس بين الرحمة والموعظة الحسنة والإخاء بين الشعوب والقبائل ليتعارفوا أن أكرمهم عند الله اتقاهم .

إن الدعوى الغربية المقامة ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد، بالتفريق بينه وبين زوجته بتهمة الارتداد عن الدين، لمجرد استعماله لعقله وعلمه مجتهدا بتفسير النصوص والأحكام، تعبر عن مأساة حزينة تردى فيها مجتمعنا العربي والإسلامي، وعن إرهاصات فكر ظلامي يعدو بالمجتمع العربي القهقري إلى عصور القرون الوسطى حيث كان كهنة الدين لا يعرفون وسيلة لفرض آرائهم سوى وسيلة البتر والحرق وحيث كان الإسلام في ذلك الحين يشدد على أنه لا إكراه في الدين .. وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر .

إننا ونحن نشعر بعمق المأساة وبوحدة المصير العربى نبارك ونؤيد الأعلام الحرة فى مصر وفى جميع الوطن العربى التى تتصدى لهذه المأساة ونشكر المناير الصحفية والإعلامية الحرة التى تكشف وتعزى الأفكار الظلامية الدخيلة على الإسلام والمناقضة لحقوق الإنسان ونعلن من على صفحات هذه المجلة، إننا كمحاميين عرب مسلمين مارسنا ونمارس الدفاع عن الحق والعدل وملتزمين بهموم أمتنا العربية، متطوعون للدفاع فى قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد لأن فى الدفاع عن قضيته وحرية دفاعاً عن الإسلام الحق وعن العدل وعن حقوق الإنسان .

إن ثقتنا بالقضاء العربى فى مصر الذى عرفنا فيه مواقف جريئة تتفق مع منطق الحياة والعصر وحماية حقوق الإنسان، تجعلنا مطمئنين على أن حكمه فى هذه الدعوى الغريبة سوف يكون منسجماً مع تاريخه فى الحرص على العدل والمنطق السليم وفى إفحام الإنكشارية الدينية المزايذة والمبتزة باسم الدين . وإننا لوائثقون أيضاً أن نتيجة هذه الدعوى لن تكون سوى البرهان القاطع على أن التكفير باسم الدين، وأن الإرهاب الفكرى والمادى دخیل على حضارتنا وديننا وقيمنا الإنسانية . إننا نعتز بوجود أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد ممن يستعملون عقلم النیر لإيضاح أن الدين ليس هو ذلك الموجود بخطاب الجهلة المدعين بالتدين واحتكار المعرفة... وإنما الدين هو النص الدينى الموحى به بعد تحليله وفهمه فهماً علمياً صحيحاً يمنع عنه أى لبس وينفى عنه ما لحق به من خرافات ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية . إن الإسلام الذى أعلن حرية الضمير والاعتقاد للناس وحرم وجود كهنوت متعصب

يفرض آراءه بالحديد والنار على الناس، يؤكد على أن الله عز وجل لم يجعل محمداً وكيلا على عباده (قل لست عليكم بوكيل) ، فكيف يسوغ في منطق الدين وفي منطق حقوق الإنسان أن ينصب بعضهم لنفسه بنفسه وكيلا عن الله وعن دين الله ... ويحرم على الإنسان العاقل المفكر حرية البحث العلمى، ويصادر العقل ويزرع الحقد والإرهاب باسم الدين البريء في جوهرة من كل ما يقولون ؟

إننا إذ نرجو نشر رسالتنا هذه باعتبارنا محامين متطوعين عن الدكتور نصر حامد أبو زيد نأمل إعلامنا عن موعد الجلسة القادمة وكفالة حقنا بالدفاع في هذه القضية التى هى قضية العروبة والإسلام ... وقضية حقوق الإنسان وحرية فى الاعتقاد والتفكير . المكفولة بالدين وبشرعة الأمم المتحدة وديساتير الدول العربية .

مع الشكر والاحترام .

توقيعات

(٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة (١١) شرعى كلى الجيزة

مذكرة

بدفاع الدكتور / نصر حامد أبوزيد والدكتورة / ابتهاج يونس

ضد

الأستاذ / محمد سميدة عبد الصمد المحامى وآخرين

فى القضية رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣

المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ م .

* الدفع بعدم جواز البحث فى حقيقة الاعتقاد الدينى : -

* حيث إن طلبهم التفريق بين المدعى عليهما الأول والثانية لردة الأول

يعنى أنهم قد حسموا بداعة أمر ارتداد المدعى عليه الأول واعتبروه مرتدًا

يجب التفرقة بينه وبين زوجه، وهو ما يمثل نوعاً من المصادرة على المطلوب،

لأن المحكمة الموقرة قبل أن تجيب المدعين لطلبهم عليها أولاً أن تحكم بردة

المدعى عليه الأول .

* وقد استقرت مبادئ محكمة النقض على عدم جواز البحث والتفتيش في حقيقة الاعتقاد الديني لأي مسلم طالما أنه بحسب الظاهر يدين بالإسلام . ومما يؤيد هذا أن كل السوابق القضائية التي حكم فيها بالتفريق بين زوجين لردة أحدهما كانت الردة فيها ثابتة وقاطعة بإقرار الشخص نفسه المدعى بارتداده وبالتالي لم تتحر أياً من المحاكم التي أصدرت أحكاماً بالتفريق في تلك السوابق للبحث في العقيدة، إذ هي واضحة وظاهرة بالإقرار . أما بالنسبة للدعوى الماثلة أمام عدالتكم فالأمر يختلف تماماً فالمدعى عليه الأول في دعوانا يعمل أستاذاً مساعداً للدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب منذ ما يقرب من عشرين عاماً .

* وفي إطار البحث العلمي والدراسات قام بتأليف عدة مؤلفات في التراث الديني الإسلامي، فإذا بالمدعين يقطعون جملاً من هذه المؤلفات ويجتزئون عبارات من سياقها في تلك الكتب ليفهموها فهماً خاصاً لا تقوله الكتب التي ألفها المدعى عليه الأول - حتى لو قرأت بعيداً عن سياقها - توصلنا لتكفير مسلم بأي وسيلة انقياداً لأحقاد نفسية .

* وقد جاء في باب المرتد في كتاب «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر» المجلد الأول ص ٦٨٠ (للفقيه المحقق عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان) أن ركن الردة هو إجراء كلمة الكفر على لسان بعد الإيمان ولم يحدث أبداً أن نطق المدعى عليه الأول بكلمة الكفر أو حتى أتى فعلاً يعد كفرًا حتى يفرق بينه وبين زوجته باعتباره مرتدًا .

* ولا ينهض صحيحاً القول هنا بأن المدعى عليه الأول صدرت منه

كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن مفاهيم الناس تتفاوت
فما يراه واحد خروجاً يرى فيه آخر غير ذلك .

* وقد احتاط الفقهاء نهاية الاحتياط في عدم تكفير المسلمين
واستناداً لمذهب الحنفية لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل
حسن أو كان في عدم كفره رواية ولو ضعيفة. فما بالناس ونحن أمام رجل
مسلم يسعى إلى تدعيم الإسلام والتمكين له على أسس من المعرفة العلمية
والعقل .

رجل قضى ما يربو على عشرين عاماً في محراب دراسة الإسلام
وتدريسه والنهوض به في مواجهة كل ما يسىء إليه .

* فيأتى الأساتذة المدعون ليوجهوا إليه ما يشوه فكره ويقلب مفاهيمه
ثم يرمون مسلماً ومسلمة بالكفر من غير بينة .
بناء عليه

* ومع حفظ الحق في الدفاع الموضوعي وكافة الحقوق الأخرى .
* يلتبس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة الحكم بقبول الدفع
المبين بصدور هذه المذكرة والحكم به .

وكيلة المدعى عليهما

صفاء زكى مراد

المحامية

(٨)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة ١١ شرعى

مذكرة

بدفاع / الدكتور ايهال يونس مدعى عليها ثانية

ضد

الأستاذ / صميده عبد الصمد المحامى

وأخرين مدعين

فى الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣ شرعى كلى الجيزة

المحدد لنظرها جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ .

الوقائع:

أقام المدعون - وهم نفر من أحاد الناس - الدعوى الماثلة بطلب تفريق المدعى عليه الأول، زوج المدعى عليها الثانية، عنها ، بزعم - لا يقين عليه ولا سند له - أنه قد ارتد عن الإسلام، وما دام قد ارتد - حسب تصورهم - فإن زواجه بها قد انفسخ، مما يتعين معه والحال كذلك التفريق بينهما ..

ولما كان من ظاهر الحديث - أن هؤلاء المدعين لا صفة لهم في حديثهم أو فيما يطلبون - فقد ارتكنوا على دعاوى الحسبة، تلك التي تبيح لهم حسب تصورهم أن يقيموا مثل هذا الدعوى مدعين أنهم يدافعون عن حق من حقوق الله «وهو» حل مباشرة النساء وحرمتها» ذلك الذي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليه ويدافع عنه ..

وهكذا يحاول المدعون، إثبات ، أنهم ، في دعواهم هذه، وحسب زعمهم، إنما يدافعون عن المدعى عليها الثانية، ويطلبو التفريق بينها وبين زوجها المدعى عليه الأول، حماية لها ودفاعاً عنها، الذي هو حماية عن حقوق الله وفاعاً عنها ..

والحق أن المدعى عليها الثانية، تدرك أن زوجها - المدعى عليه الأول - هو المستهدف من هذه الدعوى، فالمدعون وقد اتخذوا من هذه الدعوى مطية ووسيلة ،،

ليس لحمايتها - على حسب زعمهم المعلن ،

وليس دفاعاً عن حق من حقوق الله تعالى - كما يدعون ،

بل افتئاتاً عليه - على زوجها المدعى عليه الأول ،

لا دفاعاً عن حق، بل تحقيقاً لأغراض أخرى لا يخفونها إلا عن هذه المحكمة، لكن يجهرون بها في كل ساحة وبكل لسان، فأهدافهم والتي لا يمكن لهم تحقيقها إلا بواسطة هذه الدعوى، سيؤجل الحديث عنها إلى صفحات لاحقة ..

هذا هو الحديث وهذا هو أصل الموضوع وفرعه ..

فالدعوى الماثلة، نصيبها من القانون قليل، وأهدافها خارج المحاكم أكبر وأعظم، وما استعمال القانون ودعوى الحسبة والمحاكم، إلا أدوات لتحقيق أهداف غير قانونية وغير مشروعة .. على النحو الذي سيبين فيما بعد ..

وبما أننا قد أجبرنا على الولوج فى ساحات المحاكم، فلا سبيل لنا ولا ملاذ لحمايتنا إلا القانون والدستور .. ويبقى الحديث عن ملابسات الدعوى وظروف رفعها والغايات الحقيقية منها ولها، حديثاً تالياً - رغم أهميته، يتفقر إلى الصفحات الأخيرة من هذه المذكره ..

والتي لما فيها ولما ستجده المحكمة من أسباب أفضل ، سيتحقق للمدعى عليهما معاً السلام والأمان والعدل والحق ..

الدفاع :

وقبل إبداء الدفاع الموضوعى، ينضم الدفاع عن المدعى عليها الثانية إلى كل الأساتذة المحامين الحاضرين فى هذه الدعوى عن المدعى عليه الأول وعن الخصوم المتدخلين، فى كل ما أبدوه من دفع ودفاع، باعتبار أن الدفاع فى هذه الدعوى وحدة واحدة تستهدف بكل شخوصها الوصول إلى إعمال صحيح القانون برفض الدعوى ..

وبعد -

أولا - تتمسك المدعى عليها الثانية، وهى زوجة المدعى عليه الأول،

بالدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة ولانعدام المصلحة القانونية المشروعة ..

فهؤلاء المدعون، فيما قاموا به من تطفل على حياتها الشخصية وحرمتها، وفيما زجوا أنفسهم فيه وزجوا بها فيه من حديث عن أدق أمورها الخاصة، بطلب تفريق بينها وبين زوجها، لا يقوم على سند من قانون أو من شريعة، وليس لهم صفة فيما يتمسكون به، فردة زوجها أمر غير قائم ولا سند عليه، بل ولا مجال أو مبرر لديها للحديث فيه والخوض به، وهم - هؤلاء المدعون - لا يملكون صفة تتيح لهم إقامة مثل هذه الدعوى أو تبرر لهم الحديث فيها، ودعوى الحسبة، تلك التى تبيح الدفاع عن حقوق الله، لا تصلح وسيلة لهم أو تمنحهم صفة قانونية تمكنهم من إقامة مثل هذه الدعوى ..

فقد نصت المادة الثالثة من قانون المرافعات على أنه «لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون»
ومن ثم فقد تطلب القانون لقبول الطلب أو الدفع :

توافر المصلحة لصاحبها، بل وتكون مصلحة يقرها القانون ..

وليس فى الأوراق - بخصوص الدعوى الماثلة أى مصلحة قائمة للمدعين، يدافعون عنها بإقامة هذه الدعوى، فالادعاء بأن مصلحتهم القائمة والمبرره لرفع الدعوى هى «الدفاع عن حق من حقوق الله» ليست ظاهرة فى الأوراق، لأنه وحتى تتوافر لهم هذه الصفة ألا وهى أنهم المدافعون عن حق من حقوق الله، لابد لهم أن يثبتوا أن هناك من ينتهك ذلك الحق ويخالفه،

وهو ما لم يثبت في هذه الدعوى - مع الاحتفاظ بكافة حقوقنا في مناقشة
وبعض ما قد يجد ويثبت أثناء تداول هذه الدعوى - فالمدعى عليه الأول،
ليس بكافر أو مرتد أو مغير لدينه، بل هو مجرد افتراض، يجاهد المدعون
من أجل إثباته - ولم تثبت - ومن ثم تتعدم مصلحتهم القانونية التي تبيح
لهم قانوناً إقامة الدعوى مما يجعل عدم قبولها أمراً يصادف صحيح
القانون .. لكن لهم مصلحة واقعية، تلك التي يخفونها عن المحكمة في
أوراقهم، ويدعون بغيرها، والتي يستخدمون القانون والمحكمة والدعوى ذاتها
لتحقيقها، وهي منع المدعى عليه الأول من التدريس في الجامعة .. وما نقرره
هنا ليس استنتاجاً أو تصوراً بل هو الحقيقة المتوارية وراء كل الادعاءات
غير الحقيقية الملفقة ..

وهو ما ورد بالنص على لسان المدعى الأول وعبر عنه بوضوح في
حديثه لمجلة المصور الصادرة في ١٩/١٢/١٩٩٣ عدد رقم ٣٦٠٦ ص ٦٠-
إذ قال «لم يكن أمامي من وسيلة لكي أثبت قانوناً وبحكم قضائي ارتداد
الدكتور نصر لكي نمنعه من التدريس في الجامعة» إذن هذا هو الهدف الذي
بسببه أقام المدعى الدعوى الماثلة، وهذه هي المصلحة القائمة التي دفعتها
لإقامة الدعوى الماثلة لتحقيقها ..

فهذه هي المصلحة الحقيقية والدافع لهم على إقامة هذه الدعوى ..
ولكن هل هي مصلحة مشروعة يقرها القانون، هل يقر القانون أن
يستخدمه المدعون كوسيلة - بزعم الادعاء بدفاعهم عن الدين وعن حقوق الله
- ليس لفرض إلا منع المدعى عليه الأول من التدريس في الجامعة، أي منعه

من عمله المشروع .. الإجابة واضحة لا تحتاج إلى طویل الحديث، فتلك المصلحة التي هي المحرك الرئيسى، والدافع الحقيقى والوحيد للمدعين، غير مشروعة ومخالفة لصحيح حكم القانون .. فهي مصلحة لا يقرها القانون، لأنها ترمى إلى تحقيق أهداف غير مشروعة وهى منع المدعى عليه الأول من ممارسة عمله الذى يقوم به فى الجامعة ..

* وما دامهم غرضهم من رفع الدعوى وإقامتها، هو استخدام حكم هذه المحكمة، بعد صدوره ليس لإحكام التفريق بين الزوجة وزوجها - كما يدعون دفاعاً عن حكم الله وحقوقه - بل لمنع المدعى عليه الأول من العمل بالجامعة .. فقد باتت مصالحتهم الدفينة تلك التى - وبعد وضوحها - تحول بينهم وبين مباشرة هذه الدعوى لأنها مصلحة غير مشروعة لا يقرها القانون، مما يجعل الدفع بعدم قبول دعواهم - والمبدى من المدعى عليها الثانية - أمراً يصادف صحيح القانون وخليقاً بالقبول ..

قال تعالى «هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا» «سورة الكهف» ١٨: ١٠٣ - صدق الله العظيم ..

ثانياً - تلتمس المدعى عليها الثانية من المحكمة الموقرة التفضل برفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماة على سند من : أن أحكام القانون المصرى جاءت خلوا من أى نص يبيح لاية جهة أن تحكم على ما يعتقد المواطن تنقيباً وبحثاً عن بواطن نفسه وسرائرها وصولاً إلى صحة إيمانه أو كفره أو ارتداده ..

فالقانون المصرى لا يعرف معنى الردء ولا كيفية إثباتها، فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه المحكمة مسيجة بنصوص القانون الصحيحة، يمتنع عليها البحث عن ردة المدعى عليه الأول من عدمها، سيما أنه لم ينكر دنيه أو يدعى خروجه عنه، أو انقلابه عليه ..

بل إن المدعين، وهم بصدد إثبات دعواهم، ارتكنوا على مقتطفات من بعض كتابات المدعى عليه الأول، باجتزائها عن سياقها، محاولين بذلك الخلط المتعمد، الوصول إلى ما يستحيل الوصول إليه، استنتاجا للمدعى عليه الأول بما لم يقله، بارتداده وخروجه عن الدين .. ولو أنهم عرضوا أعماله فى كمالها وسياقها المكتمل لتغيرت المعانى وتعذر الاستنتاج، لكنهم عن عمد شوهوا ما يقوله وصولا إلى نتيجة لا يمكن الوصول إليها لو استقام عرضهم ..

* وما دام القانون المصرى لا يعرف سبيلا، ولم ينظم طريقا للقول بردة أى مواطن، وما دام إثبات الردء أمرا ليس منوطا بهذه المحكمة تناوله، وما دامت الردء علة التفريق، وما دامت الردء غير ثابتة وغير ممكنة الثبوت إلا بالإقرار - من الشخص المنسوبه إليه - أو بوثيقة رسمية تثبت خروج ذاك الشخص عن الإسلام ودخوله فى دين آخر - وهذا وذاك لم يحدث .. فتكون العلة منتفية، وإن انتفت العلة «الردة» استحال التفريق «النتيجة اللاحقة لثبوت الردء» ..

ولا ينال من ذلك، ما أورده المدعون من إشاره إلى بعض من أحكام محكمة النقض، فتلك الأحكام تعالج غير ما نحن بصدد، ولو أنه يشبهه، والشبه غير التطابق والتماثل، فهم قد أوربوا الإشارات إلى تلك الأحكام

للقياس بأحكامها على وقائع هذه الدعوى، لكن وكما يقال في مثل هذه الحالات قياس مع الفارق، لأن المدعين وعلى ذات النهج يسرون، بطريقة «لا تقربوا الصلاة»، فتلك الأحكام تفرق بين أزواج غير أحدهم دينه وخرج عن أحكام الإسلام، إما بإقراره، أو في وثيقة رسمية وعلى نحو لا مجال لدحضه، فاعتبرته المحكمة العليا قد ارتد، وطبقت عليه التفريق ..

ولكننا في هذه الدعوى، أمام حالة مختلفة ووقائع مغايرة، فالمدعى عليه الأول أستاذ جامعي مسلم، يدرس ومنذ قرابه العشرين عاماً في قسم اللغة العربية، الدراسات الإسلامية، متخصصاً في علومها، باحثاً في أحكامها ، لم ينكر إسلامه، أو يخرج عنه، أو يجهر بانتماؤه إلى غيره، بل يتمسك به ويدافع عنه باجتهادات لم تَلَقَ قبول بعضهم للاختلاف مع مضمونها، فاعتبروا كتاباته، هي ذاتها دليل رده، وهو دليل واهٍ فاسد، لأنه رأى متعسف شخصي. أيا ما كان تقديرنا لذلك، فإن المحكمة ونحن بصدد هذه الدعوى ، يمتنع عليها التنقيب في نفس المدعى عليه الأول، لما أعلنه وكرره بتمسكه بدينه والتزامه به، فإن كان الحال كذلك، فنعود إلى تكرار أن الاستشهاد بأحكام النقض سالفة البيان، يكون غير ملزم وغير ممكن لأن تلك الأحكام - وطبقاً لوقائع الدعاوى التي صدرت فيها - ارتكبت على ردة ثابتة «بتغيير الدين أو إنكاره أو ثبوت الخروج عليه بإقرار أو وثيقة رسمية» للحكم بالتفريق، لذا يلزم تكرار أنه قياس مع الفارق، فمحكمة النقض لم تبحث عن ثبوت الردة ولم تحاول إثباتها، بل قصر دورها على الحكم بما يترتب على ثبوت ذلك بعد ثبوته ..

وبإعمال ما تقدم على وقائع الدعوى، تكون هذه الدعوى «دعوى

التفريق بين الزوجين» قد رفعت قبل الأوان، لعدم إقرار المدعى عليه الأول بتغيير دينه أو خروجه عليه، بل وتمسكه به ودفاعه عنه والتزامه بأحكامه .. وهو أمر لازم ثبوته للحديث، بعده ولاحقا عليه ، عن دعوى التفريق ..

ولا يجدى للرد على هذا، ولا ينال منه، ما يحاوله المدعون، ألا وهو إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات ردة المدعى عليه الأول، مستهدفين الاستشهاد بأراء بعض الفقهاء أو الشيوخ، أو من يرونهم متخصصين للحكم بردة الآخرين، وهم هؤلاء الذين يرى فيهم - المدعون - حكماً على اجتهادات المدعى عليه الأول وكتابات ..

وعلينا هنا أن نتذكر ما قاله علماء الفقه في المدرسة المستنصرية وقت أمر الخليفة المستعصم بأن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة قبلهم ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم .. وقتها قال شهاب الدين الزنجاني أستاذ المذهب الشافعي وعبد الرحمن اللمغالي أستاذ المذهب الحنفي «إن المشايخ كانوا رجالاً ونحن رجال» أى جميعهم بشر لهم الملكات نفسها والقدرات والعلم ومكنة الاجتهاد ..

فمن هم هؤلاء الذين يملكون، وفقاً لأرائهم أو علمهم، أن يحكموا على علم المدعى عليه الأول باعتباره كفوفاً أو ردة، أليسوا رجالاً بشراً مثله، قد يصيبون وقد يخطئون، مثله مثلهم مثل كل البشر ..

وفى هذا نحيل إلى ذكره الأستاذ /خليل عبد الكريم، فيما استشهد به وأورده من آراء فقهية وأحكام قانونية، تنتهى جميعها إلى عدم جواز الارتكان على شهادته هذا أو ذاك لإثبات ردة أو تأكيد كفر، وذلك باستنباط تلك المعانى على خطورتها وشدة إثارها - مهما كانت درجة علم المستنبط أو

تصوره لعلمه - من اجتهادات علميه لآخر، يتمسك بدينه وبآرائه واجتهاداته ويحوثه نافعاً عنها التناقض مع الإسلام، بل يراها - وله أجران إن أصاب - صحيح الإسلام ..

وفي هذا الشأن أيضاً نحيل إلى الدفع المبدى من الأستاذ / أحمد عبد الحفيظ في مذكرة دفاعه والذي يدفع فيه بعدم جواز إحالة الدعوى للتحقيق باعتبار أن «الاعتقاد الدينى مسألة نفسانية، لا يسوغ لقاضى الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها أو بوافعها» وأيضاً أن الإسلام يكفى فيه مجرد النطق بالشهادتين والإقرار به دون حاجة إلى إشهاره رسمياً أو إعلانه» .

وما دام المدعى عليه الأول، قد أقر وما زال بإسلامه، فلا مجال لإحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خلاف إقراره .. والقول بغير ذلك خطأ بين ومخالفة صريحة لأحكام صريح القانون ..

يبقى لنا حديث قصير من باب التزيد وهو حديث أفاض فيه الزملاء ألا وهو اختصاص شيخ الأزهر من المدعين بفرض - طبقاً لما ورد فى صحيفة الإدخال - إبداء الرأى الشرعى فى أقوال المدعى عليه الأول نصر حامد أبو زيد المبينة فى هذا الإعلان وفى غيرها مما تضمنته كتبه سالفة البيان ولنا فى هذا قولان : -

الأول - الإشارة إلى نص المادة ١١٧ مرافعات وما بعدها، بحثاً عن صحة الاختصاص الذى قام به المدعون، وإن نطيل هنا فالمحكمة أدركت بصحة شروط الاختصاص، وهى غير متوافره فى حالة اختصاص الأزهر، لأنه لن

يصدر عليه الحكم بالتفريق، أو يصدر فى مواجهته، ولأنه لن يقدم ما تحت يده ويتعذر الوصول إليه الا بإدخاله فى الدعوى ، فالأزهر وطبقا لصحيفة الإدخال، طلب منه إبداء الرأى، والخصم لا يبدى آراء، ولا يجوز هنا القول بإدخاله فى الدعوى باعتباره خبيراً منوطاً به تقديم الآراء وتحرير التقارير، لأن الخبراء لا يدخلون فى الدعاوى وليسوا أطرافاً فيها .. ولأن المحكمة لم تقض من تلقاء نفسها بإدخاله، لانعدام صلتة بالدعوى ..

فذلك الإدخال لمؤسسة الأزهر إنما تُعدّ عملاً دعائياً، شأنه شأن كل الأحاديث الصحفية والتقاط الصور التى تتم خارج قاعة الجلسة وفى ردهات المحكمة، لا علاقة له بصحيح القانون، لانعدام شروط صحة الاختصاص، تلك الشروط القانونية التى لا تعرف المحكمة إلا الحديث عنها وفيها ..

الثانى - أنه إذا كان القانون المصرى، لم يعرف سبيلاً لإثبات الردة، بل ومنع على مؤسساته القضائية الخوض فيها، واكتفى بأن نظم ما يتبع ثبوت تلك الردة - بالطرق سالفة البيان - من أحكام، فهو قد منع ذلك الأمر والخوض فيه على كل المؤسسات والأشخاص، فليس لأية جهة كانت أن تتقرب فى النفوس بحثاً عن صحيح المعتقد سواء تم ذلك بإبداء الرأى الشرعى أو غيره، فما دام القانون لا يعرف ذلك الأمر ولم ينظمه، فليس لأحد الالتفاف على إرادة المشرع، للوصول إلى ما حجب القانون الخوض فيه بأى مسمى أو تحت أى زعم .. والقانون المصرى هنا كان متسقاً مع أحكام الدستور الحامى لحرية العقيدة وحرية الاعتقاد ..

ومن ثم فإن أية محاولة للوصول إلى إثبات - ما يسمى بالردة - قسراً باستنطاق المراد إثباته عليه وصولاً إلى تأكيدها أو باستنطاق

الآخرين وصولاً إلى النتيجة نفسها وإنما يعد عملاً مخالفاً للقانون والدستور، لا يجوز الخوض فيه اتفاقاً وأحكام صحيح القانون واحتراماً لنصوص الدستور ..

ويلاحظ هنا أن المدعين، ورغم انتباههم إلى ما تقدم، حاولوا في عريضة دعواهم الرد على ذلك بالقول إنه «لا يصح التذرع في هذا الخصوص بأن الدستور يكفل حرية العقيدة فهذه مقوله حق يراد بها باطل وقد استقر القضاء المصرى بجميع درجاته استقراراً مطلقاً على أن أعمال آثار الردة حسبما تقررت في فقه الشريعة الإسلامية ليس فيها ما يخالف أحكام الدستور وليس فيه أى مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات وذلك أن هناك فرقاً بين حرية العقيدة وبين الآثار التي تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر في اعتناق الدين الذي يشاء في حدود النظام العام أما النتائج التي تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية» ثم استطرد وأنتهى إلى أنه «على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هي الواجبة التطبيق باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه وليس فيها مساً بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين .

إن المدعين في ردهم التزموا بمنهجهم الواضح في صدر العريضة، ألا وهو لى عنق الكلمات واستتطابقها بغير ما تعنى وتقصد ..

وبصرف النظر عن الرأى في أن أحكام الشريعة الإسلامية هي الواجبة التطبيق على المرتد، وبصرف النظر عن أن ذلك يتفق وأحكام

الدستور طبقاً لوجهة نظرهم، فالخلاف الأصلي والجوهري من هو المرتد، وهل المدعى عليه الأول كذلك أم لا ..

ويمكننا أن نساير القول - من باب الجدل العقلي ليس إلا - إنه إذا أعلن شخص ارتداده بتغيير دينه بإقراره أو بوثيقة رسمية غير قابلة للدحض، فليطبق عليه ما يطبق وقتها .

لكن المدعى عليه الأول ليس كذلك، ومن ثم فتمسكه بعقيدته وإعلانه إسلامه ينفي عنه أى تطبيق لأيّة أحكام من وجهة نظر المدعين ويحول بين أى شخص كائناً من كان، أن يشق صدره بحثاً عن مكنون لم يعبر عنه بل ويعبر عن غيره، لأن هنا وفى هذه الحالة، يكون ذلك الأخير يرتكب اعتداء على الدستور وعلى ما يحميه من حرية للعقيدة والفكر ..

ويلزم هنا الإشارة إلى أن التمسك بالقواعد القانونية الصحيحة، لا يعنى بالضرورة الوصول إلى نتائج قانونية صحيحة إذ كم نرى من يذكرون قواعد قانونية مجردة صحيحة، لكن عند إعمالها على هذه الواقعة أو تلك، يستخلصون منها ما يخالفها وما يناقضها وما ينفيها فى ذاتها ..

لذا ليس كل صحيح القول، يراد به صحيح النتيجة ..

لذلك ولكل ما تقدم، ولما سيبيده الزملاء أعضاء هيئة الدفاع من أسباب أفضل ، ولما ستصل إليه المحكمة من أسانيد أقوى، تلتمس المدعى عليها الثانية الحكم برفض الدعوى ..

ولكن يبقى كلمة أخيرة - حول ما يحدث كله ،،،

إن المدعين فيما قاموا به بالزج بالمدعى عليهما الأول والثانية أمام

هذه المحكمة، بالقول بتفريقهما على سند سبق مناقشته، إنما كانوا يستهدفون غير ما يظهرون، ممارسة لإرهاب على المدعى عليه الأول، عله يصمت ويكف عن اجتهاده فى عمله، فإن لم يصمت فممارسة لتحريض الآخرين عليه، هؤلاء الغائبة عقولهم والذي يتصورون أنهم يملكون الحق ليس فى الاختلاف مع الآراء، بل فى نفى المختلفين ومصادرة أراهم، إما بالإسكات القسرى والحيلولة بينهم وبين الوجود سواء تم ذلك بالنفى المعنوى، مثلما يستهدف المدعون من حرمان المدعى عليه الأول من عمله فى الجامعة، بحرمان تلاميذه من علمه، أو بالتصفية الجسدية والقتل والأمس مازال قريباً ..

وهو عمل لا شأن للقانون به، بل هو خروج على القانون ذاته وعلى الشرعية نفسها ..

فما يستهدفه المدعون، عمل سياسى، يطمحون به لسيادة وسيطرة منهجهم - بما فيه وما عليه - قسراً على المجتمع .. وإذا كانوا اليوم يطالبون بالتفريق جزاء الردة - غير الثابتة وغير المتحققة - فغدا سيطالبون بالقتل جزاء الردة، مؤيدين بفتاوى جاهزة، سبق لها أن صاحبت طلاقات الرصاص وباركتها ..

إن الدكتور / نصر حامد أبو زيد - المدعى عليه الأول - أستاذ متخصص فى مادته، غزير فى إنتاجه، عالم فى مجاله ، وكم لاقى العلماء من عنت الجاهلين وافتئاتهم، لكن ولأنه لا يصح إلا الصحيح لا يبقى إلا قول الله تعالى «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» سورة الأعراف

٧: ١٩٩ وقوله تعالى «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» سورة الفرقان
٦٣: ٢٥ .. صدق الله العظيم ..

المحكمة الموقرة

ما زال الحديث في القانون قليل، ولكن هل ما يحدث فيه من القانون
كثير ..

لذلك ولكل ما تقدم

تلتمس المدعى عليها الثانية، وهي تتمسك بزوجه المدعى عليه الأول،
نانية عنه ما يريدون إثباته، عالمة عنه ما يضره وما يظهره، متيقنة من
صحيح إسلامه وقوة إيمانه، مدركة صحة ما يسعى إليه من إعلاء لصحيح
الإسلام، موقنة مشقة الجهد الذي يبذله والعمل الذي يقوم به، تلتمس من
المحكمة الموقرة رفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب
المحاماة ...

وكيلة المدعى عليها الثانية

أميرة بهي الدين

المحامية

(٩)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة / ١١ شرعى كلى الجيزة

الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ٩٣

جلسة ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣

مذكرة بأقوال د / نصر حامد أبو زيد وأخرى مدعى عليهما

ضد

الأستاذ / محمد صميحة وآخرين مدعين

الدفع بتأجيل نظر الدعوى أو وقف نظرها حتى ورود تحريات وزارة

العدل :-

بتاريخ ٢ / ١٢ / ١٩١٨ أصدرت وزارة الحقانية منشوراً رقم ٣٥

لسنة ١٩١٨ بشأن دعاوى التفريق حسبة، وقد أورد الدكتور / زكريا البرى

أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة نص هذا المنشور

فى كتابه الأحكام الأساسية للأسرة الإسلامية ص ٩٤ هامش :-

١- وقد ورد فيه الآتى :-

إعلانات التفريق بين الزوجين بطريقة الحسبة، يجب أن تحال بمجرد تقديمها إلى المحكمة على الوزارة لتقوم بعمل التحريات التمهيدية اللازمة ثم تعاد الإعلانات للمحكمة مرفقاً بها أوراق التحريات، لتستعين بها المحكمة في تقدير النزاع المطروح أمامها حق قدره ، وفهمه على حقيقته من أن هذه الدعوى يراد بها حقيقة دفع المنكر أو لا يراد منها إلا التشهير بالغير أو الانتقام منه أو غير ذلك من المقاصد التي لا تتفق مع مشروعية الحسبة كالتحاييل لإعادة النظر في قضية طلاق سبق الفصل فيها بين الزوجين .

وقد استند السيد / وزير الحقانية في إصدار هذا المنشور إلى المادة / ٣٨١ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي فوضت وزير الحقانية في وضع اللائحة الداخلية للمحاكم الشرعية وتحديد إجراءات نظر الدعاوى، وتنص المادة سالفة الذكر على أنه : -

(يضع وزير الحقانية لائحة للإجراءات الداخلية بالمحاكم الشرعية ويتخذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ هذه اللائحة) وسؤدى ما تقدم أن قضاء الأحوال الشخصية مقيد قبل دعوى التفريق بطريقة الحسبة بانتظار ورود تحريات وزارة العدل حول مدى جدية الدعوى المطروحة .

والمنشور المتقدم لا يقيد الحق في إقامة دعوى الحسبة لأن : -
(جمهور الفقهاء أجمع على عدم تقييد الحسبة بشرط الإذن أو التفويض من ولي الأمر) .

نقض ٦٦/٣/٣٠ - مجموعة / ١٧ ص ٧٨٢ .

ولذلك فنحن لا نستند إلى أحكام هذا المنشور للدفع بعدم جواز

سماع الدعوى، وإنما نستند إلى هذا المنشور لطلب وقف نظر الدعوى وإحالة صحيفة الدعوى إلى وزارة العدل والانتظار حتى ترد تحريات وزارة العدل حول جدية الدعوى .

ومنشور وزارة العدل قد استهدف إرساء ضمانات لحسن سير العدالة وقد أصدرت وزارة العدل هذا المنشور فى حدود صلاحيتها فى اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ لائحة المحاكم الشرعية .

ولا يقدح فيما تقدم ما قضت به محكمة النقض فى حكمها الصادر فى ٢٠/٣/٦٦ برفض الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ (مجموعة النقض جلسة ٢٠/٣/٦٦ - ص ٧٨٢) .

ذلك أن حكم النقض المذكور لم يهدر أحكام المنشور ٢٥ لسنة ١٩١٨ وإنما كل ما قدرته محكمة النقض أن هذا المنشور لا يحرم إقامة دعوى الحسبة للتفريق ولا يعلق إقامة هذه الدعوى على إذن من ولى الأمر. ويظل مع ذلك أثر المنشور سارى المفعول فى شأن وجوب إحالة الدعوى بعد إقامتها إلى وزارة العدل لإجراء التحريات .

وسندنا فيما نقول هو أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض سالف الذكر وقد ورد بها الآتى : -

« حيث أن حاصل السبب الثانى أن الطاعنين دفعا بعدم سماع الدعوى لانعدام المصلحة فيها ولعدم استئذان وزارة العدل فى رفعها وقضى الحكم المطعون فيه برفض هذا الدفع مستنداً فى ذلك أن الدعوى مرفوعة حسبة وبحق من حقوق الله ويجوز لأى فرد رفعها لإزالة المنكر ومنعاً للضرر

والمصلحة مفترضة في رفعها ولا يمنع من سماعها تعليمات وزارة العدل
بضرورة استئذانها في رفعها وهذا من الحكم خطأ ومخالفة للقانون » .

إذ وضح أن المحاكم الشرعية كانت تسمع دعاوى الحسبة وفقاً
للأحكام الشرعية إلا أن هذه المحاكم ألغيت وأصبحت المحاكم الوطنية هي
المختصة بالنظر في منازعات الأحوال الشخصية وهي تنظرها وفقاً لأحكام
قانون المرافعات فيما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في
لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والدعوى المطعون عليها يحكمها قانون
المرافعات وقد نص في المادة الرابعة منه على أنه : -

(لا يقبل أى طلب أو دفع لا يكون لصاحبه مصلحة قائمة يقرها
القانون) وهي واجبة التطبيق على جميع الدعاوى التي كانت من اختصاص
المحاكم الشرعية وأصبحت من اختصاص المحاكم الوطنية وهذه المحاكم لا
تعرف دعوى الحسبة وليس في نصوص اللائحة الشرعية ما يشير إلى جواز
رفعها ...) .

ثم ردت محكمة النقض على هذا السبب من أسباب الطعن القائم
على الدفع بعدم سماع الدعوى بالآتي : -

(دعوى الحسبة تكون المصلحة فيها هو حق الله أو فيما كان حق الله
فيه غالباً كالدعوى بإثبات الطلاق البائن وبالتفريق بين زوجين زواجهما
فاسد وجمهور الفقهاء أجمع على عدم تقيدها بشرط الإنزاع أو التفويض من
ولى الأمر ... ولم يرد في قضاء النقض أى إشارة بعدم تقيد القضاء في

الأحوال الشخصية بوجوب قيام وزارة العدل بإجراء التحريات حول جدية الدعوى قبل النظر والفصل فيها .

أى أن المنشور رقم ٣٥ لسنة ١٩١٨ ما زال سارى المفعول ومن ثم فإن المدعى عليهما يتمسكان به .

لذلك

ومع حفظ الحق فى الدفاع الموضوعى وكافة الحقوق الأخرى نصمم على الدفع الوارد بصدر هذه المذكرة .

وكيل المدعى عليهما

أحمد نبيل الهلالى

المحامى بالنقض

(١٠)

وثيقة

حيثيات الحكم فى قضية نصر أبوزيد:

لا نفتش فى ضمائر العباد

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب

حكم

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية وللولاية على النفس،
الدائرة ١١ شرعى كلى الجيزة بالجلسة المنعقدة علنا بسراى المحكمة فى
يوم الخميس الموافق ٢٧/١/١٩٩٤.

برئاسة السيد الأستاذ / محمد عوض الله

رئيس المحكمة

وعضوية الأستاذين / محمد جنيدى

ومحمود صالح القاضيين

وحضور الأستاذ / وائل عبد الله وكيل النيابة

وحضور الأستاذ / محمد على محمد سكرتير الجلسة
صدر الحكم الآتى فى الدعوى رقم / ٥٩١ لسنة ١٩٩٢ شرعى كلى
الجيزة : تفريق بين زوجين.
المرفوعة من /

١- محمد حميده عبد الصمد

٢- عبد الفتاح عبد السلام

٣- احمد عبد الفتاح

٤- هشام مصطفى

٥- أسامة السيد

٦- عبد المطلب محمد

٧- المرسى المرسى (مدعين)

ضد / ١- نصر حامد أبو زيد

٢- ابتهاج يونس (مدعى عليهما)

المحكمة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق ورأى النيابة والمدولة :

حيث تخلص واقعات الدعوى فى أن المدعين عقدوا خصومتها
بموجب صحيفة موقعة من أولهم، وهو محام، أودعت قلم كتاب هذه المحكمة

بتاريخ ١٧/٥/١٩٩٣ وأعلنت إدارياً للمدعى عليهما فى ٢٥/٥/١٩٩٣ .
طلبوا فى ختامها سماع المدعى عليهما الحكم بالتفريق بينهما وإلزام المدعى
عليه الأول بالمصروفات بحكم مشمول بعاجل النفاذ .

وذلك على سند مما حاصله أن المدعى عليه الأول ولد فى أسرة
مسلمة، ويشغل وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية، والبلاغة بقسم
اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومتزوج من المدعى عليها الثانية
وأنه قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقاً لما رآه علماء عنول
كفرًا يخرج به عن الإسلام . الأمر الذى يعتبر معه مرتدًا ويحتم أن تطبق فى
شأنه أحكام الردة ومن ذلك .

١- ما نشره فى كتاب بعنوان «الإمام الشافعى وتأسيس
الأيديولوجية الوسطية» وقد أعد الدكتور عميد كلية دار العلوم تقريراً عن
هذا الكتاب وذكر فى مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه فى أمرين : الأول -
العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى
رفضها وتجاهل ما أتت به . والثانى : الجهالات المتراكبة
بموضوع الكتاب الفقهى والأصولى .

٢- أن المدعى عليه الأول طبع كتاباً عنوانه «مفهوم النص -
دراسة فى علوم القرآن» ويقوم بتدريسه للفرقة الثانية بقسم اللغة
العربية بكلية الآداب، وأن هذا الكتاب قد انطوى على كثير مما رآه العلماء
كفرًا يخرج صاحبه عن الإسلام وفقاً للتقرير الذى أعده أستاذ الفقه المقارن
المساعد بكلية دار العلوم فى بحثه عن هذا الكتاب على النحو الموضح
بصحيفة الدعوى .

٣- من واقع كتب وأبحاث المدعى عليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح، ومنها ما ورد بصحيفة الأهرام والأخبار والشعب وجريدة الحقيقة في الأعداد المبينة بصحيفة الدعوى .

٤- وأن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام وأن من أثار الردة المجمع عليها فقها وقضاء الفرقة بين الزوجين. ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم إذ الردة في معنى الموت ومنزلته. وأن المدعى عليه وقد ارتد عن الإسلام فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انفسخ بمرء هذه الردة، ويتعين التفريق بينهما في أسرع وقت. وقدموا سنداً لدعواهم عشر حوافظ مستندات : طويت الأولى على كتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الإيدلوجية الوسطية» - وطويت الثانية على العدد (١٢٥) من مجلة «القاهرة» أبريل سنة ١٩٩٣. وطويت الثالثة على صورة ضوئية خطية لتقرير عن الكتاب المودع بالحافظة الأولى منسوب للدكتور محمد بلتايجي حسن عميد كلية دار العلوم . وطويت الحافظة الرابعة على كتاب «مفهوم النص» تأليف المدعى عليه والمشار إليه سلفاً. وطويت الخامسة على : كتيب بعنوان : «نقض مطاعن نصر أبو زيد» للدكتور إسماعيل سالم الأستاذ المساعد للغة المقارن بكلية دار العلوم وطويت السادسة على : نسخة من كتاب : «نقد الخطاب الديني» تأليف المدعى عليه. وطويت السابعة على مجموعة من أعداد بعض الصحف اليومية المختلفة وتضمنت الحافظة الثامنة تقريراً للدكتور إسماعيل سالم عبد العال بكلية دار العلوم بشأن كتب المدعى عليه، ومذكرة مشابهة لأستاذين بكلية

الدراسات الإسلامية، تقرير للدكتور مصطفى الشكعة بشأن كتاب «مفهوم النص» تأليف المدعى عليه، تقرير آخر من بعض الأساتذة. وانطوت الحافظة التاسعة على: ١ - صورة ضوئية من بحث للمدعى عليه، وطويت الحافظة الأخيرة على : صورة ضوئية من حكم المحكمة الدستورية فى الدعوى رقم ٧ لسنة ٢٠٢٠ ق علىا دستورية بجلسة أول مارس سنة ١٩٧٥ . ٢ - صورة ضوئية من حكم النقض فى الطعن رقم ٢٠ لسنة ٢٠٢٤ ق بجلسة ٢٠ / ٣ / ٦٦ . ٣ - صورة ضوئية من حكم نقض بجلسة ٢٩ / ٥ / ١٩٦٨ فى الطعن رقم ٢٥ لسنة ٢٧ ق.

وبجلسة ١٠ / ٦ / ٩٣ حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلًا عن كل من المدعين الثالث والرابع بتوكيل، وعن المدعى السابع بتوكيل خاص مودع . كما حضر المدعيان الثانى والسادس، وقدم المدعى الخامس حوافظ الأولى متقدمة البيان وطلب إدخال الأزهر ومنحته المحكمة بهيئة سابقة ومغايرة أجلًا لذلك لجلسة ٤ / ١١ / ١٩٩٣ . وبذلك الجلسة حضر هيئة دفاع من المدعين وآخرين معهم وعنهم كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع، وحضر نائب الدولة عن الخصم المدخل (الأزهر) وطلب المدعى الأول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام، وطلب دفاع المدعى عليهما والخصم المدخل أجلًا للاطلاع ومنحتهم المحكمة أجلًا لجلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ .

وبذلك الجلسة حضر المدعى الأول عن نفسه وبصفته وكيلًا عن باقى المدعين، وطلب إحالة الدعوى للتحقيق. كما حضر دفاع المدعى عليهما،

ودفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم إعلانها فى المدة القانونية، كما دفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن وردته، كما دفع بعدم جواز إدخال الأزهر، وقدم مذكرة بدفاعه سلم صورتها للخصم، وقدم حافظت مستندات طويت على قرار وزير الداخلية بإنشاء قسم شرطة ٦ أكتوبر. وبذلك الجلسة حضر محام عن نفسه وبصفته وكيلًا عن نقيب وأعضاء نقابة المحامين عن المدعى عليهما كما حضر كل من دكتورة ليلي مصطفى سويف، دكتور أحمد حسين الأهوانى الأساتذة بكلية علوم القاهرة، منضمين للمدعى عليهما بطلب رفض الدعوى، كما حضر عبد الله خليل المحامى عن نفسه وبصفته عن المنظمة الدولية لحقوق الإنسان خصما منضمًا للمدعى عليهما فى طلب رفض الدعوى، وطلب المدعى الاول أجلا للاطلاع والرد على الدفوع فمنحته المحكمة لجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣ .

وبجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣، وهى جلسة المرافعة الختامية، حضرت هيئة من المدعين وعندهم على النحو الموضح بمحضر تلك الجلسة، كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع المينة بذات محضر الجلسة. وقدم المدعى الاول عن نفسه وبصفته مذكرة بدفاعه من ثلاث صور لهيئة المحكمة تناول فيها شرح ظروف الدعوى والرد على الدفوع المبداه بجلسة ٢٥/١١/١٩٩٣، كما قدم رشاد سلام المحامى مذكرة بدفاعه للمحكمة وسلم صورتها للنياية العامة فى شخص ممثلا بالجلسة ودفع بىطلان حضور المدعين بالجلسة، ومنذ بدء تداولها لانتهااء دورهم فيها برفع الدعوى، حيث لا

يعتبرهم القانون خصوما فيها، حيث إن النيابة العمومية هي خصم المدعى عليهما في دعوى النسبة. كما دفع تأسيساً على ذلك ببطالان إجراءات إدخال الأزهر في الدعوى لصدر تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها، وطلب الحكم برفض هذا الإدخال، كما دفع ببطالان كافة طلبات ودفاع ودفع المدعين حيث لا صفة لهم في الدعوى، وانضم له باقي هيئة دفاع المدعى عليهم في طلب رفض الدعوى، وطلبوا حجز الدعوى للحكم. وطلبت هيئة دفاع المدعين بضرورة إلزام الأزهر بتقديم المستندات التي تحت يده باعتبار أن شيخ الأزهر منوط به. المحافظة على الدعوة الإسلامية، وأن المستندات المطلوبة تتعلق بالنزاع وهي مصادرة كتب المدعى عليه، ودفع ببطالان تدخل المتدخلين انضمامياً لانتفاء المصلحة بالنسبة لهم، كما قدم دفاع المدعى عليهما عدة مذكرات تناوأت جميعها شرح ظروف الدعوى، وتنتهى بطلب رفض الدعوى لافتقارها إلى سندها من القانون، وقدمت الحاضرة عن المدعى عليها الثانية مذكرة بدفاعها شرحت فيها ظروف الدعوى وانتهت فيها أيضاً إلى رفض الدعوى . وقدم دفاع المدعى عليهما ثلاث حوافظ مستندات طويت الأولى منها على

١- صورة ضوئية لخطاب موجه لعميد كلية الآداب جامعة القاهرة بشأن اجتماع مجلس اللغة العربية ومرفق به تقرير لهذا القسم .

٢- صورة ضوئية من تقرير لجنة مشكلة من مجلس كلية الآداب بشأن ترقية المدعى عليه وكذا تقارير وملاحظات بشأن ذلك أيضاً .

وطويت الحافظة الثانية على :

١- صورة ضوئية من الفتوى رقم ٨٠ إداره الفتوى والتشريع لوزارة الخارجية والعدل مؤرخه ١٩٦٠/٤/٤ .

٢- صورة ضوئية من حكم الطعن رقم ٢٠ لسنة ٢٤٣٤ ق أحوال شخصية جلسة ٢٠/٣/١٩٦٦ .

٣- مجموعة صور ضوئية لبيانات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان .
وبتلك الجلسة فوضت النيابة العامة فى شخص ممثلها بالجلسة
الرأى للمحكمة التى قررت أن يصدر حكمها بجلسة اليوم .

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظر الدعوى، لأن المحكمة لا تختص ولائيا بالحكم على صحة إسلام مواطن أو رده، فإنه لما كان من المقرر أن لمحكمة الموضوع السلطة التامة فى تكييف الدفع وإسباغ التكييف الصحيح له دون التقيد بالعبارات التى أسبقها الخصوم، واذ كان ذلك وأثرا له، فإن مبنى الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيا ليس اختصاص جهة قضائية أخرى بموضوع الدعوى، وإنما هو امتناع المحكمة عن البحث فى عقائد الناس استنادا إلى ما يوجه إليهم من اتهام فى عقائدهم من آخرين، بما يكون معه حقيقة الدفع أنه بعدم قبول الدعوى، وليس دفعا بعدم اختصاص المحكمة ولائيا بنظرها. واذ كانت حقيقة الدفع بأنه كذلك فإن المحكمة ستتناوله تاليا لتناولها الدفع المتعلق بانعقاد الخصومة أمامها .

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلام صحيحا فى المدة القانونية، فإنه لما كان نص المادة ٦٨ من قانون المرافعات المعدلة بالقانون ٢٣ لسنة ٩٢ فقرتها الثالثة قد نصت على «ولا تعتبر الخصومة منعقدة فى الدعوى إلا بإعلان صحيفتها

إلى المدعى عليه ما لم يحضر بالجلسة» كما قضى بأن الخصومة كما تنعقد بإعلان صحيفتها للمدعى عليه تنعقد أيضاً بحضور المدعى عليه أمام المحكمة دون إعلان. ومن باب أولى تكون الخصومة قد انعقدت بحضوره بعد إعلان باطل (الطعن رقم ٤٩٤٦ لسنة ٦٢ قضائية جلسة ٦/١/٩٤ لم ينشر بعد) .

وإذا كان ذلك، وكان المدعى عليهما قد حضرا أمام المحكمة بوكلاء عنهم فأيا ما كان بطلان الإعلان فحضورهما حقق الغاية منه، ويكون الدفع في هذا الشأن قد نزل منزلاً غير صحيح من الواقع والقانون، متعين الرفض.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذى صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعين في هذه الدعوى، والوارد بمحضر جلسة المرافعة ومذكرات دفاع المدعى عليهما المقدمة بجلسة ١٦/١٢/١٩٩٣، وحيث إن محكمة النقض قد ذهبت في قضائها الصادر في الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق «أحوال شخصية» بتاريخ ٣٠ مارس سنة ١٩٦٦ إلى أن «الحق والدعوى به في مسائل الأحوال الشخصية - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية - تحكمه نصوص اللائحة الشرعية، وأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة، وما وردت بشأنه قواعد خاصة في قوانينها هو أن الشريعة الإسلامية هي القانون العام الواجب التطبيق في مسائل الأحوال الشخصية. وعملاً بالمادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية تصدر الأحكام فيها طبقاً لما هو مدون بهذه

اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة، فيما عدا الأحوال التى وردت بشأنها قوانين خاصة للمحاكم الشرعية، ومنها قانون الوصية وقانون المواريث، تضمنت قواعد مخالفة للراجع من هذه الأقوال، فتصدر الأحكام فيها طبقاً لتلك القواعد. ومؤدى ذلك أنه ما لم تنص تلك القوانين على قواعد خاصة تعين الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة. «أى أن هذا القضاء خلاص إلى أن حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والذي جرى على أن تصدر الأحكام طبقاً للمدون فى هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة فيما عدا الأحوال التى ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب أن تصدر الأحكام طبقاً لتلك القواعد». هذا يجعل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية - وما تحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة - القانون العام فى مسائل الأحوال الشخصية دون ما تفرقة فى هذه المسائل بين قواعد الموضوعية وقواعد الإجرائية. لأن كان ذلك هو ما ذهبت إليه محكمة النقض إلا أن هذا القضاء بما خلاص إليه على هذا النحو، يتصادم مع أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، ثم إنه يستجلب المفارقة بعد صدور قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨ وبعد صدور الدستور المصرى سنة ٧١.

بيان ذلك أن الأساس فى التفرقة بين القواعد الموضوعية والقواعد الإجرائية التى تحكم مسائل الأحوال الشخصية قد أرسنها أحكام القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، حيث نصت المادة الأولى منه على أن «تلقى المحاكم الشرعية والمحاكم المالية ابتداء من أول يناير سنة ١٩٥٦ وتحال الدعاوى

المنظورة أمامها لغاية ديسمبر ١٩٥٥ إلى المحاكم الوطنية لاستمرار النظر فيها وفقا لأحكام قانون المرافعات وبدون رسوم جديدة .. الخ» ثم جاءت المادة الخامسة من ذلك القانون أقطع صراحة في بيان قصد الشارع في أن تخضع القواعد الإجرائية في مسائل الأحوال الشخصية لقانون المرافعات، حيث نصت على أن تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية أو الوقف - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس المالية - عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها، بما مؤداه أن نص المادتين الأولى والخامسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ قد أرسيتا قاعدتين، أولاهما هي فصل القواعد الموضوعية عن القواعد الإجرائية التي تحكم مسائل الأحوال الشخصية، بحيث ينحصر نطاق حكم المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية فيما يحيل فيه إلى أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة إلى القواعد التي تتصل بما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق اللائحة ذاتها باعتبار أن الأصل في هذه اللائحة أنها لائحة إجرائية، وثانية القاعدتين أنه في المسائل الإجرائية يكون قانون المرافعات المدنية والتجارية هو القانون العام الذي تطبق أحكامه على كل مسألة إجرائية لم يرد بشأنها حكم خاص في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو في أي قانون آخر .

وحيث إنه متى كان قضاء النقض المشار إليه لم يبن على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ أو بيان كيفية

إعمالهما فى التطبيق فإن إغفاله لهما مع قيامهما واستمرار سريانها،
يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أى قضاء يخالفها .

وحيث إنه فضلاً عما تقدم فإن النقض المشار إليه بات بعد صدور
دستور سنة ٧١ منحسراً عن مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة فى
قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء إذ أطلق إعمال أرجح الأقوال فى مذهب
الإمام أبى حنيفة فيما يتجاوز حدود الإحالة التى تضمنتها المادة ٢٨٠ من
لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهى إحالة تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح
الأقوال فى هذا المذهب فيما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق هذه اللائحة
الإجرائية، فإنه يكون فى واقع الأمر قد أعمل موضوعياً أحد المذاهب التى
تقوم عليها الشريعة الإسلامية إعمالاً قضائياً بون أن يصدر بها قانون، وإذا
كان نص المادة الثانية من الدستور قد جرى على أن «الإسلام دين الدولة،
واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى
للتشريع» وكان قضاء المحكمة الدستورية العليا قد استقر على أن الخطاب
فى هذا النص موجه إلى المشرع، وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة
الإسلامية مباشرة وقبل صدور تشريع بها . إذ لو أراد المشرع الدستورى
جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة فى الدستور على
وجه التحديد، أو قصد أن يجرى إعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التى
تتولى تطبيق التشريعات دونما حاجة إلى إفراغها فى نصوص تشريعية
محددة مستوفاه للإجراءات التى عينها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك
صراحة «قضية رقم ٢٠ لسنة ١٩٨٥ ق دستورية جلسة ٤ مايو، سنة ١٩٨٥،

والقضية رقم ٧٠ لسنة ٦ق جلسة ٤/٤/١٩٨٧، ١٤١ لسنة ٤ق جلسة ٤/٤/١٩٨٧)، فإن ذلك القضاء يكون قد جاء فى إطار بيئة تشريعية تغيرت جذريا بنصوص دستورية حاكمة وقضاء دستورى قوته الإلزامية هى قوة القانون .

وحيث إنه إذ صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم ١٣ لسنة ١٩٦٨، ونص فى المادة الأولى من مواد إصداره على إلغاء قانون المرافعات السابق رقم ٧٧ لسنة ٤٩ وعلى إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، فإنه بذلك لم يعد من سبيل لصحة أية مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند فى هذا القانون أو فى أى قانون خاص آخر . إذ كان ذلك وكان نص المادة الثالثة من هذا القانون قد جرى على أن «لا يقبل أى طلب أو دفع لا تكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون ..» والمصلحة القائمة التى يقرها القانون فى هذا الصدد هى المصلحة فى حماية حق من أبدى الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانونى الموضوعى، ويحب أن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة، لأن المصلحة المباشرة هى مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة (يراجع الدكتور فتحى والى - الوسيط فى قانون القضاء المدنى - طبعة سنة ٩٣ ص ٩٥ وما بعدها ونفس الطعن رقم ١٥ لسنة ٣٦ق «أحوال شخصية» جلسة ٢٧/١١/١٩٦٨، طعن رقم ٩٠ لسنة ١٦ق جلسة ١١/١٢/١٩٤٧، طعن ٣٤١ لسنة ٣٧ق جلسة ١٦/٥/٧٣، طعن رقم ١٢٦ لسنة ٣٥ق جلسة ٢٠/١٢/١٩٧٢، طعن رقم ٨٠ لسنة ٤٠ق جلسة ٣/١٢/١٩٧٥. إذ كان ذلك وكانت الدعوى الماثلة بكل ما اشتملت

عليه من طلبات قد رفعت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لم يدع رافعوها أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرها القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أى قانون آخر قد أوردت أحكاما تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر في شأنها خاضعا لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذى لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى فى أحكامه، وأتت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإجابة المدعى عليهما إليه .

وحيث إنه عن المصروفات شاملة مقابل أتعاب المحاماه، فقد صارت لزاما على رافعى الدعوى بحسبانهم خسروا غرم التداعى وذلك عملا بالمادتين ١/١٨٤ من قانون المرافعات والمادة ١٨٧ من القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٨٢ فى شأن المحاماه .

فلهذه الأسباب

حكمت المحكمة / بعدم قبول الدعوى وإلزام رافعيها بالمصاريف ومبلغ عشرة جنيهات مقابل أتعاب المحاماه .

رئيس المحكمة

أمين السر

الفهرس

٧ من الجامعة إلى الحكمة
٩ مقدمة
١٧ مقدمات عامة
	١- الإسلام بين الفهم العلمى
١٩ والاستخدام النفعى
	٢- الجامعة بين الإبداع والحفاظ على
٢٦ الثوابت
	٣- الاستقطاب الفكرى بين الإسلام
٣١ العصرى وأسلمة العصر

الفصل الأول :

٤١ نقد النقض : التفكير يناهض التكفير
٤٣ أولاً : محمود على مكى
٤٩ ثانياً : عبد الصبور شاهين
٥١ ثالثاً : قسم اللغة العربية

٥٥	تعليق على ما حدث
٥٦	«أبو زيد» و«الخطاب الديني»

الفصل الثاني :

		مشكلات البحث في التراث
		الإمام الشافعي بين القداسة
١١٩	والبشرية

الفصل الثالث :

		مفهوم «التاريخية»
١٩٧	المفتري عليه

الفصل الرابع :

٢٣١	ربود سرية
٢٣٣	١- ضد الكتابة المذعنة
٢٤١	٢- الرد على «بدرأوى»
٢٤٦	٣- معرفة الحق بالرجال
٢٥٥	٤- انتصار الجهل

ملحق وثائقي : ٢٦٣

١- عريضة دعوى التفريق بين

أبوزيد وزوجته ٢٦٥

٢- مذكرة بنقض دعاوى التكفير

والردة ٢٧٨

٣- مذكرة دفاع الأستاذ خليل

عبد الكريم ٢٥ / ١١ / ١٩٩٣ ٢٩٤

٤- مذكرة دفاع الأستاذ خليل

عبد الكريم ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ ٣٠٧

٥- مذكرة دفاع الأستاذ رشاد

سلام ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ ٣١٧

٦- خطاب تضامن من اتحاد

المحامين السوريين ٣٥٩

٧- مذكرة دفاع الأستاذة صفاء

زكى مراد ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ ٣٦٤

٨- مذكرة دفاع الأستاذة أميرة

بهي الدين ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ ٣٦٧

٩- مذكرة دفاع الأستاذ نبيل

الهلالى ١٦ / ١٢ / ١٩٩٣ ٣٨٢

١٠- نص الحكم برفض الدعوى

٢٧ / ١ / ١٩٩٤ ٣٨٧

التفكير في زمن التكفير

ضد الجهل والزيف والخرافة

فى هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلاً مفصلاً لكل الاتهامات التى قىلت هجوماً على منهج الباحث وعلى شخصه . وفى هذا التحليل التزم الباحث بالرد المنهجى الذى يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة اللغة ودقة التحليل ونقول « قدر الإمكان » لأن البساطة تهدد التحليل أحياناً بالسطحية وقد تشدّه إلى « الخطابية » ، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية، بل ومتبذلة فى أكثر الأحيان. فى هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثانى البؤرة والمحور ، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه ، فى حين تناول الفصل الثانى قضية قراءة التراث عامة ، وقراءة خطاب الإمام الشافعى بصفة خاصة . وكان الفصل الثالث مخصصاً لمفهوم التاريخية الذى تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع فى خفة الجهلاء وطيشهم . ويبقى الفصل الرابع مجرد ردود سريعة ذات طابع سجالى فى الغالب ، وهذا الفصل يلتقى مع مدخل « المقدمات العامة » من هذه الزاوية وكان لازماً علينا لوضع الحقائق كلها أمام عين القارئ أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقى بدءاً من صحيفة دعوى « التكفير » و « الردة » حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى .